

**PENSANDO EN UN POSDESARROLLO DESDE IKIAM: ANÁLISIS SOBRE LA
PROFESIONALIZACIÓN, INSTITUCIONALIZACIÓN Y COLONIALIDAD DEL
DESARROLLO**

JIMENA ALEJANDRA RINCÓN RICO

**UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO
FACULTAD DE RELACIONES INTERNACIONALES
BOGOTÁ D.C., 2015**

“Pensando en un posdesarrollo desde Ikiam: Análisis sobre la profesionalización,
institucionalización y colonialidad del desarrollo”

Monografía

Presentada como requisito para optar al título de
Internacionalista
En la Facultad de Relaciones Internacionales
Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Presentada por:

Jimena Alejandra Rincón Rico

Dirigida por:

Pedro Rojas Oliveros

Semestre I, 2015

*Al universo, que en su maravillosa cadena de accidentes creó a mis padres, a mi hermana,
a mí y a usted.*

AGRADECIMIENTOS

La monografía que el lector está apunto de conocer da cuenta de la consolidación de una idea que rondó la cabeza de su autora desde mucho antes de iniciar sus estudios en la universidad; no todos somos iguales y no todos debemos seguir la misma línea de vida considerada como ideal.

Aunque en muchos aspectos este trabajo es precisamente una demostración de que he seguido esa línea hasta este punto, debo agradecer ese hecho, pues es gracias a él que he podido armonizar el ruido que alguna vez existió en mi cabeza y lo he materializado en esta monografía, entre otras cosas.

Agradezco entonces a esa línea, a todas las personas que de una manera u otra han aportado a mi crecimiento como persona, a los sitios en los que he estado, a las nuevas perspectivas de la vida que he visto y en general a la diversidad que he podido percibir durante mis 22 años de vida. A mis padres por apoyarme en mi idea de estudiar relaciones internacionales sin entender el por qué, a la universidad por permitirme conocer gente que ha sido fundamental para mi formación personal en los últimos cinco años, a mi director de trabajo de grado por su paciencia, y a mi *wanderlust*, por mostrarme que nada es imposible.

RESUMEN

El interés de esta monografía será analizar al Desarrollo como un discurso originado en Occidente como espacio meta-geográfico. Este discurso se difunde y adquiere un carácter incuestionable a nivel internacional por medio de los procesos de Profesionalización e Institucionalización que gracias a la universalización de conceptos como la Pobreza ponen a diferentes grupos sociales alrededor del globo en situación de vulnerabilidad, una condición que permite ejercer en ellos la Colonialidad del poder, pues crean unas Identidades de inferioridad y anterioridad a Occidente que lo ubican como el punto de llegada deseado. Por medio de Ikiam como ejemplo, veremos que las alternativas al Desarrollo no son realmente alternativas a éste sino que siguen suscritas en su discurso gracias al proceso descrito anteriormente. Se propondrá el concepto de Posdesarrollo como opción para salir del Paradigma de Desarrollo occidental creado como certeza.

Palabras clave: *Desarrollo, Occidente, Profesionalización, Institucionalización, Pobreza, Colonialidad de poder, Identidad, Identidad proscrita, Posdesarrollo.*

ABSTRACT

This paper analyzes the concept of Development as a discourse born in a metageographical space called the West. This discourse spreads and gets its unquestionable nature internationally through the processes of Professionalization and Institutionalization that put different social groups around the world in a situation of perceived vulnerability derived from their problematization as poor and the creation of an Identity of inferiority among them, this new identity places the West as the desired arrival point in the line of “progress”. Using Ikiam as an example, we’ll see that the so-called Development alternatives are not really questioning the Development itself but are subscribed on it due to the process described before. The concept of Posdevelopment will be proposed as an option to think outside of the western paradigm of Development.

Key words: *Development, The West, Professionalization, Institutionalization, Poverty, Coloniality of power, Identity, Proscribed Identity, Posdevelopment.*

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	10
1. CONSTRUCCIÓN DE UN PARADIGMA: PROFESIONALIZACIÓN E INSTITUCIONALIZACIÓN DEL DESARROLLO.	16
1.1 Nacimiento del Paradigma: creación del <i>Desarrollo</i> y el <i>Sub-desarrollo</i> .	16
1.2 Un proyecto para solucionar el problema del <i>Sub-desarrollo</i>	20
1.3. “Revitalización” cultural como factor de desarrollo.	26
2. LOS ANTECEDENTES DEL CAMBIO.	31
2.1 Una comunidad amazónica guerrera.	31
a. Nociones de guerra	32
b. Organización social y política	33
c. Rol de la mujer y el hombre en sociedad	35
d. Relación con el entorno	35
2.2 La comunidad Chico Méndez	35
2.3 Dispositivos de la Profesionalización e Institucionalización del desarrollo.	37
a. Llegada de Royal Dutch Shell	38
b. Consolidación de la “Federación de Centros Shuar”	40
c. Cantonización de Arajuno	42
3. DE LA COLONIALIDAD DEL DESARROLLO Y SUS REPRESENTACIONES.	45
3.1 Historia de una reflexión, del éxito, el lujo y una revitalización cultural.	45

a.	Pedro Tzerembo	47
b.	Jorge Tzerembo	49
c.	Un grupo de seis hombres	51
d.	Juan, Jairo y Diego	52
e.	Marta	52

3.2	<i>Colonialidad</i> : una perpetuación del poder colonial por medio del discurso de Desarrollo.	54
-----	---	----

4.	CONCLUSIONES	58
----	--------------	----

BIBLIOGRAFÍA

ANEXOS

LISTA DE GRÁFICOS Y TABLAS

Fotografía 1.	<i>Tsantsa</i>	32
Gráfico 1.	Ubicación de Arajuno en la provincia de Pastaza	37
Fotografía 2.	Niños jugando en la calle principal de Arajuno	46
Fotografía 3.	Museo Shuar <i>Ikiam</i>	47
Fotografía 4.	Jorge Tzerembo	51
Fotografía 5.	Danza tradicional Shuar	53

LISTA DE ANEXOS

Anexo 1. Mapas del Proyecto de Desarrollo del Corredor Central en Ecuador

Anexo 2. Principios de actuación con las comunidades indígenas del FIDA.

Anexo 3. Ubicación geográfica de los Shuar

Anexo 4. Entrevista Consuelo Aguinaga.

Anexo 5. Notas de campo, entrevista a Pedro Tzerembo.

LISTA DE SIGLAS

FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.
FIDA	Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola
IEPS	Instituto de Economía Popular y Solidaria de Ecuador
MIES	Ministerio de Inclusión Económica y Social de Ecuador
ONU	Organización de Naciones Unidas
PDCC	Proyecto de Desarrollo del Corredor Central
PMA	Programa Mundial de Alimentos

INTRODUCCIÓN

El Plan Nacional para el Buen Vivir es un proyecto al que el gobierno ecuatoriano le ha apostado en los últimos años y supone una

ruptura conceptual con los idearios del Consenso de Washington y con las aproximaciones más ortodoxas al concepto de desarrollo (...) [busca] reforzar una visión más amplia, que supere los estrechos márgenes cuantitativos del economicismo, que permita la aplicación de un nuevo paradigma económico (...) que promueva una estrategia económica incluyente, sustentable y democrática [que permita] la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas (...) [para que] las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan . (República del Ecuador 2009, pág. 10)

El Buen Vivir fue plasmado en la constitución ecuatoriana en el año 2008 y se basa en la noción quichua de *Sumak kawsay* que significa que la obtención de una “vida plena” es prioridad ante la producción y acumulación capitalista que supone el Desarrollo tradicional.

Sin embargo en esta concepción del Buen Vivir se puede apreciar que el crecimiento económico no se elimina del todo del panorama sino que es desplazada de ser el fin de la política para el desarrollo a ser un medio para alcanzar “una estrategia económica, incluyente, sustentable y democrática” que satisfaga unas necesidades y una percepción de “calidad de vida” y “dignidad” que han sido modificadas a lo largo de los años por medio de algunos procesos discursivos propios del desarrollo que veremos más adelante en la investigación y que trata a su público como “individuos”, una categoría que es propia de la lógica capitalista neoliberal en la que la humanidad se expresa como individuos libres y que buscan su propio bienestar (Berthoud 1992). Por lo tanto el Buen Vivir no es en realidad un concepto que se suscriba por fuera del paradigma del Desarrollo sino que modifica algunos de los postulados tradicionales de éste para expresarlo en términos que correspondan con la noción de *Sumak kawsay* en la cual se basa, pero sigue propendiendo por un desarrollo económico. ¿Por qué sucede esto?

El presente trabajo de investigación busca demostrar que aunque los proyectos de *Desarrollo* se presenten como diferentes, considerando una serie de variables sociales, naturales y culturales que se alejan de las variables estrictamente económicas; no logran salir de la lógica del *Desarrollo* tradicional pues éste se ha establecido discursivamente en

el imaginario social de las diferentes comunidades por medio de elementos de la *Colonialidad* y de problematizaciones, *Profesionalizaciones* e *Institucionalizaciones* que crean un campo que se constituye como incuestionable, deseable y neutral y dentro del cual se dan todas las discusiones sobre sí mismo, tanto las críticas como las aprobaciones y aportes a él.

Para llevar al lector hacia esta conjetura materializaremos el análisis teórico en un caso particular, *Ikiam* un sub-proyecto de *Desarrollo* llevado a cabo en una comunidad indígena de la Amazonía ecuatoriana en el marco de un proyecto de financiación para el *Desarrollo* rural impulsado por el Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola en Ecuador llamado el Proyecto de Desarrollo del Corredor Central. Este sub-proyecto está basado en una *Revitalización* cultural que consiste en volver a adoptar la identidad indígena de la comunidad Chico-Méndez, es decir su identidad como perteneciente a la nacionalidad Shuar, para generar desarrollo al interior de la comunidad.

A partir de este sub-proyecto se hará una revisión basada en la corriente de la modernidad/*Colonialidad*, un colectivo de pensamiento post-estructural, algunos dirían post-colonial, y multidisciplinar que busca analizar el orden mundial y el Desarrollo más allá de un análisis realista sobre la manera en la que unos Estados se imponen sobre otros o de un análisis liberal que considera la forma en la que la cooperación internacional y la apertura de mercados ha derivado en el desarrollo, e incluso aún más allá de un análisis marxista de la estructura social que define al Sistema Internacional; la aproximación que hace la modernidad/*Colonialidad* busca reflejar la manera en la que discursivamente se ha representado una noción que tiene implícitos elementos coloniales como veremos más adelante.

Dentro de esta corriente hay dos autores que serán utilizados de manera importante a lo largo de esta investigación, Arturo Escobar que hace referencia a los procesos mediante los cuales el discurso de desarrollo se construye y se asume alrededor del mundo, las implicaciones y significaciones teóricas que tiene este discurso y Aníbal Quijano con su *Colonialidad*, un concepto que da cuenta de la perpetuación del poder colonial por nuevos medios que posibilitan el ejercicio de poder de un grupo social sobre otro revestido de significantes del desarrollo como la ayuda, la neutralidad, la benevolencia y la superioridad

socio-cultural que se instauran en los imaginarios colectivos por medio de diferentes procesos que conoceremos más adelante.

Uno de los términos claves a lo largo de este trabajo es la *Identidad*, como elemento que está en constante transformación a través del tiempo y los nuevos espacios que ocupa. La identidad en la presente investigación se define como una realidad social cuya dimensión principal es la discursiva, es decir que se crea, se asigna y se asume por medio de los discursos tanto al interior como al exterior de un determinado grupo social. Las identidades son homogeneizantes y funcionan como aparatos de captura de las pequeñas identidades dentro de una comunidad, que en muchos casos pueden ser incluso antagónicas, para constituir una identidad colectiva. Dentro de la *Identidad* encontramos una dimensión particular, que es la *Identidad Proscrita* y se refiere a aquella identidad que es estereotípica, normalmente proviene de un poder hegemón, y que es asumida tanto por el hegemón como por el receptor de dicha identidad por medio de ejercicios discursivos (Restrepo, 2007). Este concepto y su dimensión identificada serán indispensables a lo largo de los siguientes tres capítulos del trabajo.

La palabra cultura podrá ser encontrada de igual manera a lo largo de los siguientes tres apartados y por ella se entiende lo que el antropólogo Edward Tylor describe como “ese complejo conjunto que incluye conocimiento, creencias, arte, moralidad, leyes, costumbres y cualquier otra capacidad y hábitos que sean adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad¹” (2010, pág. 1). Sin embargo de la visión sobre cultura que tiene este autor inglés se rechaza el evolucionismo que plantea, en la visión de la autora de esta investigación no existen culturas que sean más civilizadas o primitivas que otras.

Se diferencia cultura de identidad pues la identidad está asociada a la pertenencia, a la identificación de las personas con el grupo social al que pertenecen y está basada en imágenes mutuas, emociones y estereotipos que hacen que se reconozcan con ese grupo social; mientras que la cultura está basada en los valores que constituyen a un grupo social y que muchas veces son imperceptibles por ellos mismos (Hofstede 2001).

¹ Traducción libre de la autora: “that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society”.

La investigación parte desde un punto de vista en el cual las culturas e identidades alrededor del mundo son diferentes y entre ellas no existe ningún tipo de jerarquización, dentro de cada una existen unos consensos sobre lo que es valioso, lo que se necesita, lo que es la *Pobreza* y la mejor manera de vivir, que son igualmente importantes y merecedoras de espacios para manifestarse a nivel internacional. Sin embargo se analizará un fenómeno que parte desde un punto radicalmente diferente al de la autora, el discurso del *Desarrollo*, cuya base ideológica, social y económica corresponde a un grupo social denominado como el *Occidente* meta-geográfico, que será definido un poco más adelante en la investigación, pero que es impuesta como neutral y deseable por medio de una serie de mecanismos institucionales, cognitivos, sociales y discursivos que funcionan a nivel internacional a todos los grupos sociales del mundo; trasgrediendo así los espacios de manifestación de las culturas e identidades diferentes a *Occidente*.

Hemos descrito ya los conceptos de identidad y cultura, de ellos vale la pena aclarar que no están fijos sino que están sujetos a cambios temporales y espaciales. Lo que se problematiza en la presente investigación no es el cambio de éstos per-se sino la imposición cultural de unas variables de producción tanto material, de capital, de conocimiento y de modos de vida y de abordar la realidad por medio del discurso del *Desarrollo* a nivel internacional.

La importancia del presente trabajo para la disciplina de las relaciones internacionales está en el abordaje diferencial a la certeza del *Desarrollo* mundial que ha sido uno de los focos tanto de la cooperación como de las instituciones internacionales. La jerarquización que éste discurso de desarrollo conlleva en el Sistema Internacional y por lo tanto los roles que juegan los Estados por tanto son *Desarrollados* o *Sub-desarrollados*, la legitimidad que ganan los primeros y la posición vulnerable a nivel internacional de los segundos (Mignolo 2013) y las consecuencias de esta *Jugada Colonialista* o ejercicio de *Colonialidad del poder*.

El trabajo hecho es principalmente cualitativo, con datos de las organizaciones implicadas en el proyecto, del gobierno de Ecuador, conceptos de varios teóricos relevantes, algunos medios de comunicación e incluye un trabajo etnográfico indispensable para el abordaje identitario y cultural que se hace en la investigación a la comunidad

indígena cuyo sub-proyecto de *Desarrollo* será analizado durante los próximos tres capítulos.

Desde el trabajo de campo etnográfico que fue realizado durante el mes de agosto de 2014 en Ecuador, el contenido y las presunciones del ante proyecto que fue presentado en el marco de la clase de Seminario de metodología cambiaron de manera importante, siendo los eventos y personas encontradas en campo diferentes a lo que se había pensado en un primer momento, se vio que las afectaciones culturales no provenían exclusivamente del sub-proyecto a estudiar sino que eran todo un conjunto de elementos derivados del discurso de desarrollo que son los que nos dispondremos a estudiar en este trabajo de grado.

Durante los próximos tres capítulos el lector podrá encontrar plasmadas las ideas explicadas anteriormente de manera más completa. Durante el primero se hará la aproximación teórica sobre la construcción del discurso de *Desarrollo*, *Occidente* y la *Profesionalización e Institucionalización del Desarrollo*, que posteriormente se ilustrará con la introducción de *Ikiam*, el sub-proyecto a estudiar; durante el segundo apartado el lector podrá encontrar información sobre la nacionalidad indígena Shuar y la comunidad Chico-Méndez que es en donde este sub-proyecto tuvo lugar, y conocerá tres acontecimientos que representan en esta investigación los antecedentes de *Ikiam* y el proceso de *Profesionalización e Institucionalización* del desarrollo en ella; por último se presentará el trabajo etnográfico hecho en la comunidad y se analizarán los principales rasgos de la *Colonialidad* en los hallazgos hechos durante el trabajo de campo.

El lector podrá encontrar en las siguientes páginas un estudio sobre la manera en la que uno de los discursos más incuestionables de nuestra época a nivel internacional no es lo que a primera vista se percibe de él, neutral y benevolente, sino que se presenta como un mecanismo de difusión de un localismo globalizado (Boaventura de Souza 1997) que corresponde a una visión occidentalizada y unívoca de lo que debe ser el mundo. En pocas palabras, el lector encontrará un estudio que propende por lo que se conoce como el *Posdesarrollo*, que es abrirse a la idea de que “la transformación requerida va mucho más allá del Estado y las estructuras socioeconómicas; involucra toda una transformación cultural y epistémica, de modos de conocimiento y modelos de mundo, hacia “mundos y conocimientos de otro modo” (Escobar 2010, pág. 310). Y que comienza por dar más voz a

los pueblos, teóricos, modos de pensar y vivir que se encuentran a nuestro alrededor en Colombia y Latinoamérica y por cuestionarse más sobre los postulados que se toman como absolutos provenientes desde los pueblos, teóricos, modos de pensar y vivir del *Occidente* (Mignolo 2013) que definiremos en breve.

1. CONSTRUCCIÓN DE UN PARADIGMA: PROFESIONALIZACIÓN E INSTITUCIONALIZACIÓN DEL DESARROLLO.

En este capítulo analizaremos el sub-proyecto “Fortalecimiento de la identidad cultural Mediante La Música y Danza de la Nacionalidad Shuar de la Comunidad Chico Méndez” o *Ikiam* -que significa “de la selva”- como fue nombrado por la comunidad Chico-Méndez. Se explicará la manera en la que surgió y llegó a ser financiado por el Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola FIDA en el marco del Proyecto de Desarrollo del Corredor Central PDCC en Ecuador y los procesos de construcción discursiva del desarrollo que derivaron en la formulación de este proyecto.

1.1. Nacimiento del paradigma: creación del *Desarrollo* y del *Sub-Desarrollo*.

El *Desarrollo* se presenta como “un proyecto tanto económico (...) como cultural. Es cultural en dos sentidos: surge de la experiencia particular de la modernidad europea; y subordina las demás culturas y conocimientos, las cuales pretende transformar bajo principios occidentales” (Escobar 2011, pág. 307). No es entonces, una sorpresa que precisamente las organizaciones internacionales que están específicamente pensadas para llevar el desarrollo a nivel global, como el FIDA que surgió en Roma en el año 1977, hayan nacido en el seno de *Occidente*.

Por *Occidente* se entiende no sólo una connotación geográfica sino una noción identitaria un poco más compleja:

(...)El término “occidente” tiene significados meta-geográficos (...) surge en el siglo XIX, cuando Europa se esfuerza por organizar el mundo y clasificarlo a partir de la dominación que ella misma impone (...). En esta operación la definición de occidente (...) se afirma en el siglo XX según un esquema conocido que busca una demostración de la ejemplaridad y superioridad de un espacio [meta-geográfico]² que se convirtió en sinónimo de progreso y un modelo a imitar (...). [Los principios occidentales] hacen referencia a un conjunto de saberes y técnicas de modelos y valores con los cuales [desde otras culturas] se debe negociar.³ (Prudhomme 2010, págs. 348, 349-358)

² Corchetes fuera de texto

³ Traducción libre de la autora: (...) le terme “occident” a de nouvelles significations méta-géographiques [...] surgit au XIXème siècle, quand l’Europe s’efforce d’organiser le monde et de le classer à partir de la domination qu’elle impose (...) Dans cette opération la définition de l’occident (...) s’affermit au XXème siècle selon un schéma bien connu qui vise à démontrer l’exemplarité et la supériorité d’un espace devenu

La negociación de la que habla Prudhomme en su definición, implica la adopción por parte de los grupos sociales no-occidentales de elementos de la *Identidad Occidental* como la ciencia, la religión cristiana, el capitalismo, el individualismo y la noción de progreso. Este proceso de adopción no es un proceso que se da de manera fortuita sino que existen toda una serie de discursos e institucionalizaciones que permiten que sea posible.

El *Desarrollo* se ha convertido desde la segunda post-guerra hasta la actualidad en el principal y más ampliamente aceptado discurso de difusión de nociones económicas e identitarias de *Occidente*, su amplia aceptación se debe en gran parte a que es considerado como benévolo y deseable por los grupos sociales que han sido clasificados, desde un punto de vista *Occidental*, como vulnerables y en necesidad de ayuda. Esta percepción del forastero como un sujeto que requiere ayuda tiene su origen en viejas historias como la del buen Samaritano que ayuda a curar al hombre que cayó al ser robado en la calle, y que han hecho que la percepción de “ayuda” sea imaginada inequívocamente como benéfica cuando en la realidad actual internacional se ha desfigurado para justificar el ejercicio de poder de un grupo social sobre otro que, seguro de encontrarse en un estado de libertad post-colonialismo, permite la llegada de un ejercicio de poder “elegante”, que viene a imponer sus ideas, disfrazado de ayuda a él (Gronemeyer, 1992).

Este “poder elegante” que describe Gronemeyer consiste en el discurso del *Desarrollo* que construye y clasifica a los sujetos a nivel internacional; de esta construcción y clasificación nacen las concepciones de *Subdesarrollo* y *Tercer Mundo* que fueron resultado de las tensiones que surgieron en la segunda posguerra. Estos conceptos no existían antes de 1945 sino que aparecieron por oposición a lo que *Occidente* consideraba como su propia identidad en aquella época: una capitalista, del progreso, la tecnología y la ciencia; se basaban principalmente en la noción de *Pobreza* como un problema internacional que poseían los Estados *Subdesarrollados*, y por lo tanto pertenecientes al *Tercer Mundo*, y que los Estados *Desarrollados*, o de *Primer Mundo* debían ayudar a solucionar, como explica Arturo Escobar:

synonyme de progrès et de modèle à imiter. (...) [Les principes d l'occident] elle renvoie à un ensemble de savoirs et de techniques de modèles et de valeurs avec lesquels il faut négocier.

La pobreza masiva en el sentido moderno solamente apareció cuando la difusión de la economía de mercado rompió los lazos comunitarios y privó a millones de personas del acceso a la tierra, al agua y a otros recursos. Con la consolidación del capitalismo, la pauperización sistémica resultó inevitable (...) Los pobres aparecieron cada vez más como un problema social que requería nuevas formas de intervención en la sociedad. (2007 pág.49)

Fue entonces cuando se acuñaron varios términos que eran sinónimo de problemáticas como la *Pobreza*, la hambruna y el analfabetismo. Estos términos eran definidos unilateralmente por algunas organizaciones a nivel internacional como la Organización de Naciones Unidas que en 1948 con la Declaración Universal de derechos Humanos estableció que la erradicación de la *Pobreza* era un asunto de derechos humanos pues se debía garantizar el derecho a *no* ser pobre a la humanidad; mientras que el Banco Mundial en ese mismo año declaró como países pobres a aquellos cuyo ingreso per cápita fuese inferior a 100 dólares estadounidenses, esta definición arbitraria dejó alrededor del 60% de la población en una posición de pobreza (Economic and Social Council United Nations, 2001) y en necesidad de ayuda internacional para garantizar su derecho a *no* ser pobre.

La problematización tanto de la *Pobreza* como de los otros términos anteriormente descritos, se hizo de una manera que Arturo Escobar llama la “jugada colonialista” que es aquella que construye una *Identidad proscrita* en la que el sujeto *Sub-desarrollado* y *Pobre* debe seguir un camino por el cual supera su condición. El discurso por medio del cual esta identidad proscrita se logra tiene dos procesos que funcionan como dispositivos⁴ para la difusión del *Desarrollo*.

La *Profesionalización* es una serie de mecanismos aceptados como neutrales pero con un importante trasfondo ideológico occidental. Consiste en el establecimiento de formas de conocimiento experto en términos occidentales, es decir, científico, racional y tecnológico; que son consideradas como la “verdad” y se expresan en un conjunto de técnicas, tácticas y costumbres que organizan el conocimiento, su contenido y su difusión. Esta *Profesionalización* moldea la enseñanza, la investigación y las autoridades pertinentes

⁴Conjunto deliberadamente heterogéneo que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos. Propositiones filosóficas [...] tanto lo dicho como lo no dicho” (Grosrichard 1977, párr. 3)

de una manera en la cual lo visible es aquello que corresponde con el sistema de conocimiento y de poder que ha sido diseñado por ella misma (Escobar 2007, págs. 86-87); es de esta manera que el *Desarrollo* logra ser asumido de manera incuestionable por los grupos sociales, pues se hace visible lo relativo a él de una manera en la que es impensable salirse de él pues se convierte en el campo dominante que monopoliza el poder y limita las discusiones dentro de sí mismo (Bourdieu 1990, pág. 138).

La *Profesionalización* sustenta a la *Institucionalización* que es la creación de un nuevo campo desde donde los discursos que han sido creados por medio de la profesionalización son registrados, producidos oficialmente, pronunciados y puestos en circulación; esta tarea se da en varios niveles, desde organizaciones internacionales y oficinas de planeación nacionales en los países “sub-desarrollados” hasta los organismos que propenden por el desarrollo a nivel local, las ONGs y los grupos de voluntariado para el desarrollo. La institucionalización logra enlazar a las comunidades con unos discursos determinados de producción económica y social occidental (lógicas de organización social y política, de abastecimiento, de producción, de tecnología, etcétera...) y actúa específicamente por medio de conferencias, programas para el *Desarrollo* y consejería internacional, entre otros, para lograr establecer una “industria de desarrollo en permanente expansión” (Escobar 2007, págs. 88-89).

Debido a la *Institucionalización* y *Profesionalización* del *Desarrollo* a nivel internacional, surgen las diferentes formas de difusión que hacen del Desarrollo un elemento casi incuestionable dentro del imaginario de diferentes grupos sociales alrededor del globo. Estos dos procesos serán indispensables durante el presente apartado y el próximo cuando sea introducido el proyecto que analizaremos y sus antecedentes en la comunidad Chico-Méndez.

Con de la instauración del discurso de *Desarrollo* por medio de los procesos que revisamos anteriormente, era indispensable en el imaginario de los líderes internacionales presentar propuestas para darle una solución al problema del *Sub-desarrollo*; así nacieron una serie de organizaciones internacionales en el seno de los países *Desarrollados* que le apuntaban al establecimiento de formas de conocimiento y de poder cuya finalidad era mejorar las condiciones de vida de los pueblos por medio de herramientas científicas e

institucionales dispuestas para esa tarea. Las organizaciones internacionales que procuraban cumplir con esta tarea comenzaron a surgir poco después de la instauración de la noción de pobreza y la necesidad por combatirla a principios de la década de 1950. Una de las organizaciones especializadas en combatir el *Sub-desarrollo* fue el FIDA, que se constituyó por medio del “Acuerdo de establecimiento de un Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola” en 1976 y comenzó actividades en 1977, siendo un poco posterior a otras organizaciones como la FAO, que se estableció en 1945 como una agencia especializada de las Naciones Unidas ONU para mejorar la producción agrícola y combatir la desnutrición mundial y al Programa Mundial de Alimentos PMA que se estableció también como agencia especializada de la ONU en 1963 y se encarga de distribuir ayuda alimentaria para aliviar la pobreza y el hambre; estas tres organizaciones aúnan sus esfuerzos para erradicar la *Pobreza* y el *Sub-desarrollo* rural alrededor del mundo y en los últimos años se han enfocado en pasar de la ayuda humanitaria a propiciar un “desarrollo sostenible” en las comunidades “más necesitadas del mundo” (FIDA, s.f)

1.2 Un proyecto para solucionar el problema del *Sub-desarrollo*

El sub-proyecto “Fortalecimiento de la identidad cultural Mediante La Música y Danza de la Nacionalidad Shuar de la Comunidad Chico Méndez” *Ikiam*, fue realizado dentro del marco del Proyecto de Desarrollo del Corredor Central (PDCC), llevado a cabo en el Ecuador y financiado por el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA) junto al Gobierno Nacional ecuatoriano. Dentro del proyecto se ejecutaron varios sub-proyectos de turismo comunitario en diferentes pueblos y nacionalidades indígenas ubicados en lo que se denominó como corredor central (FIDA 2012a, pág. 6) que comprende algunas zonas seleccionadas desde la provincia de Pastaza en la región Amazónica hasta la provincia de Manabí en la región costera atravesando zonas de provincias de la región Andina.⁵

El PDCC es uno de los proyectos que fueron financiados e impulsados por el FIDA en varios países del mundo dentro de su política de enfoque en comunidades indígenas y tribales según la cual

⁵ Ver anexo 1.

Los pueblos indígenas se definen como un grupo objetivo importante porque en las sociedades en las que viven afrontan una marginación económica, social, política y cultural, lo cual coloca en una situación de extrema pobreza y vulnerabilidad a un número desproporcionado de indígenas (FIDA 2009, pág. 4)

Entendiendo como pobres a quienes tienen “falta de tierra y de activos productivos, acceso limitado a los mercados, escasez de servicios de financiación y transferencia de tecnologías” (FIDA 2004, pág. 8) y cuyas actividades hasta el momento previo a la llegada del proyecto se pueden calificar como de supervivencia pues consisten en la “asistencia mutua, el aprovechamiento de la flora y la fauna autóctonas, la migración estacional y el pequeño comercio” (FIDA 2004, pág. 8)

Dentro de esta organización existe un acuerdo general sobre la manera en la que se reduce la pobreza, que incluye: **i)** Desarrollo participativo de las zonas rurales; **ii)** Diversificación de la economía rural; **iii)** Creación de empleo en sectores distintos a la agricultura; **iv)** Fomento de la competitividad agrícola por medio de la asistencia técnica y **v)** Promoción del uso apropiado de recursos naturales por las comunidades (FIDA 2012a).

Esta definición de la *Pobreza* y los pasos para reducirla que determina el FIDA, tienen implícito que existe un único modelo de riqueza, definida por oposición a la *Pobreza*, en donde hay un consenso generalizado sobre a lo que se desea acceder: al mercado, a una mayor producción y al progreso, entre otras, y para acceder a esto es preciso reforzar el sistema capitalista que es el que posibilita el *Desarrollo* en los términos que se percibe que es necesario. La manera en la que el FIDA aborda su noción de *Pobreza* y justifica su accionar en las comunidades indígenas tiene una noción capitalista implícita. La proclamación de la naturaleza como “recursos” económicos, la asignación de un valor en capital a éstos y las múltiples necesidades que de un momento a otro aparecieron en los imaginarios de las personas alrededor del mundo derivadas de la producción económica capitalista, sus ofertas y promesas de abundancia crearon una serie de necesidades que no existían en la época anterior a la II Guerra Mundial y que de un momento a otro se convirtieron en imprescindibles en el imaginario occidental (Illich, 1992).

La manera en la que la tecnología producida en *Occidente* es expuesta como un elemento indispensable de la consecución de un *Desarrollo* rural en los pueblos indígenas es evidencia de la falta de reconocimiento de los organismos internacionales que propenden

por el *Desarrollo*, el FIDA en este caso, de que la tecnología y su “transferencia” no es un factor técnico, neutral e inequívocamente benéfico sino que se ha desarrollado bajo la *Profesionalización* del desarrollo y por lo tanto está cargada de significantes occidentales; la tecnología se presenta como una herramienta para modificar las maneras de llevar a cabo tareas y aportar soluciones, y en muchas comunidades esto significa la alteración paulatina de sus tradiciones (Ullrich 1992).

Es también interesante ver la manera en la que la producción agrícola se percibe desde el FIDA como una actividad que debe ser parcialmente reemplazada para “generar empleo en sectores diferentes” y “diversificar la economía rural”, es decir, implícitamente insuficiente para garantizar el *Desarrollo* rural por sí misma; esto es muestra de la legitimación de una noción de progreso que se asume como universalmente válida y que pretende excluir maneras de producción y abastecimiento que no correspondan con la economía de mercado capitalista, como las actividades de subsistencia derivadas de la agricultura no tecnificada.

Estas definiciones tanto de *Pobreza* y los pasos para superarla, como la clasificación de los grupos indígenas como marginados y pobres da cuenta de dos cosas: una vocación de protección y defensa auto atribuida hacia las comunidades indígenas y de la convicción de poder construir, unilateralmente, una noción de lo que es ser *Pobre* y en necesidad de *Desarrollo*, así como de definir las mejores maneras para combatir ese “problema”. Estos dos elementos dan la idea de que esa ayuda tiene una única vía posible de darse que en este caso es el *Desarrollo*, uno establecido y visto como línea normal de avance y progreso. Las acepciones que esto tiene son explicadas en esta investigación por medio del concepto de la *Colonialidad* que significa una perpetuación del poder colonial (Quijano 2000^a) por medio de una nueva noción de ayuda como ejercicio de poder “elegante” e imperceptible como tal por los grupos sociales a donde llega, este ejercicio de poder hace que los grupos que en principio no pertenecen al *Occidente* que hemos descrito anteriormente se sientan inferiores y *anteriores* a un modelo occidental que es planteado como el deseado y el único punto de llegada posible; por lo tanto deben aceptar las maneras que les son presentadas para alcanzar ese punto de llegada y aplicarlos. Volveremos sobre este concepto de manera más amplia durante el tercer apartado de esta investigación.

Teniendo en cuenta las diferentes bases de *Identidad* y cultura que caracterizan a las nacionalidades indígenas, el FIDA decretó unos principios de actuación que rigen tanto al PDCC como a sus sub-proyectos y a todos sus proyectos destinados a las comunidades indígenas, estos principios fueron presentados en su documento para establecer una política de actuación en relación con los pueblos indígenas publicado en el 2012 y son los siguientes: **i)** Conservación de patrimonio cultural e identidad: Por medio de asistencia a las comunidades para que tengan un pleno aprovechamiento de sus tradiciones, cultura, recursos naturales y formas de gobierno; **ii)** Consentimiento libre, previo e informado: Apoyo a la participación indígena en la toma de decisiones sobre los proyectos que les afectan; **iii)** Desarrollo impulsado por la comunidad: Aplicar y mejorar enfoques de desarrollo provenientes desde las comunidades indígenas; **iv)** Acceso equitativo a tierras y territorios: Promover la seguridad de tenencia de territorios para los pueblos indígenas; **v)** Valoración los conocimientos de los pueblos indígenas: Aprovechamiento de conocimientos y prácticas tradicionales así como su combinación con enfoques científicos modernos; **vi)** Cuestiones ambientales y cambio climático: Apoyo a los pueblos indígenas para la recuperación de los ecosistemas en los que viven; **vii)** Garantía de acceso a los mercados: Estudiar oportunidades de integración a los mercados y posibilitar la participación de los pueblos indígenas en éste en condiciones más rentables; **viii)** Empoderamiento: Suministrar recursos para la creación de capacidad de empoderamiento de poblaciones pobres y marginadas para que ellos mismos puedan gestionar sus recursos y dirigir sus propios procesos de desarrollo; **ix)** Lucha por la igualdad de género: Las mujeres indígenas sufren tres tipos de discriminación: como mujeres, como indígenas y como mujeres dentro de sus comunidades. Se buscará el bienestar de las mujeres indígenas. (2009)⁶

A pesar de este intento por parte del FIDA de establecer un marco de elementos para mantener sus relaciones con los pueblos indígenas de una manera respetuosa y considerada con elementos trascendentales para las comunidades indígenas como la naturaleza, sus saberes tradicionales y costumbres; en las definiciones de cada uno de sus nueve principios se hace evidente que se reconoce cada elemento como importante pero se

⁶ Más información sobre estos principios aplicados al PDCC en anexo 2.

necesita una intervención del *Desarrollo* para la mejoría del mismo, es esta misma característica la que Escobar define como el proceso del desarrollo

El desarrollo nunca fue concebido como proceso cultural (la cultura era una variable residual, que desaparecería con el avance de la modernización) sino más bien como un sistema de intervenciones técnicas aplicables más o menos universalmente con el objeto de llevar algunos bienes “indispensables” a una población “objetivo”. (2007, pág. 86)

Y es precisamente por ese proceso que la *Identidad* y la cultura se ven enormemente afectadas, pues al adaptar los elementos del *Desarrollo* a unos elementos socio-culturales no compatibles con éste, con el tiempo se logra un “mestizaje cultural” que deriva en una modificación identitaria pues el grupo no-occidental al que se pertenece en principio se modifica y se define en nuevo términos alineados con *Occidente*; estos elementos son llevados por instituciones internacionales, tanto el discurso de *Desarrollo* como sus organismos difusores, a una comunidad que es puesta discursivamente en una posición de vulnerabilidad que necesita ser resuelta. Una vez más encontramos una noción de *Desarrollo*, de ayuda y de una única solución que nos hace pensar de nuevo en el *Colonialismo* pues termina modificando las racionalidades no occidentales que se ven envueltas en esa vinculación por considerar a la racionalidad occidental como la neutral y superior. Los proyectos de *Desarrollo* por lo tanto se encuentran incuestionablemente bajo una lógica occidental.

El proyecto PDCC, fue formulado por primera vez en el año 2004, calculando que alrededor de 66.437 familias del corredor identificado previamente vivían en condiciones de pobreza, y calculando también que dentro de ese número de familias beneficiaría a 13.241 directamente por medio del desarrollo de mercados de bienes y servicios así como el impulso al desarrollo territorial y un incremento de conexiones entre zonas agrícolas y sus habitantes con otros territorios aledaños en un ejercicio comercial que crea nuevas posibilidades de empleo y otras actividades remunerativas (FIDA 2012a, pág. 11).

La *Pobreza*, como ya vimos, fue definida específicamente por el FIDA y ha sido problematizada en las últimas décadas por toda la red promotora del *Desarrollo* a nivel internacional, sin embargo seguimos apreciando que la *Pobreza* percibida por el FIDA da cuenta de variables relacionadas directamente con el modelo económico capitalista y que se ha clasificado a las poblaciones indígenas como pobres unilateralmente. Sin embargo

existen tantas percepciones de *Pobreza* como seres humanos en el planeta, cada cultura, cada idioma, cada percepción personal podría categorizar a cualquier otra persona como pobre dependiendo de cuáles son los valores que más aprecia cada uno; para muchas culturas en el mundo a través de la historia la *Pobreza* no es lo opuesto a la riqueza en los términos capitalistas que hoy la percibimos sino que históricamente la falta de protección, la exclusión de la comunidad y la falta de libertad, entre otras, han sido consideradas como pobreza; la relación de este concepto con la *falta de algo* sólo demuestra su amplia relatividad (Rahnema, 1992).

Las variables de acceso a mercados, al empleo, al capital, a la tecnología y a la capacidad de producción son el reflejo de un sistema económico que se busca difundir internacionalmente desde *Occidente* pero que no necesariamente corresponde con las nociones de riqueza, *Pobreza* o bienestar de los diferentes grupos sociales en donde pretende imponerse por medio de la noción del *Desarrollo*. Tenemos entonces un escenario en donde un grupo social específico, las comunidades indígenas, es clasificado como pobre basado en variables externas a su propia consideración, en donde son impuestas las condiciones que necesita cumplir para acabar con esa *Pobreza* y en donde la solución debe ser impulsada por medio del financiamiento de la siguiente manera.

Para lograr su objetivo de erradicar la pobreza en las áreas rurales indígenas, el FIDA destinó un total de USD 14,8 millones para el PDCC, correspondientes al 60% del costo total del proyecto que se estimó en USD 24,3 millones; el préstamo se realizó a un plazo de pago de 40 años que incluía un periodo de gracia de 10 a un interés del 0,57% anual (FIDA 2004, pág. 7). El gobierno de Ecuador designó al Ministerio de Inclusión Económica y Social de Ecuador MIES junto con el Instituto de Economía Popular y Solidaria de Ecuador IEPS como supervisores del buen manejo y repartición de los recursos, así como la inspección de la implementación de los sub-proyectos realizados en el marco del proyecto, fueron estos dos últimos los encargados de la observación de las operaciones que se llevaron a cabo en el corredor central ecuatoriano desde el año 2007 hasta septiembre de 2013 –fechas de inicio y culminación del PDCC-.

El PDCC consistió en un total de 174 sub-proyectos a lo largo del corredor central (FIDA 2013b) que fueron escogidos por el MIES y el IEPS por un concurso en el que

recibían las propuestas de proyectos de *Desarrollo* con enfoque en turismo presentadas por las comunidades indígenas. Por lo tanto los proyectos, en todos los casos, nacían en el seno de la comunidad y luego eran apoyados y reforzados por la ayuda técnica, tecnológica y financiera del PDCC si resultaban beneficiados.

El *Desarrollo* que consiste en crecimiento económico, aprovechamiento de recursos naturales, la apertura de mercados, la “realización” individual y material y que “involucra una serie de principios: el individuo racional, no atado ni a un lugar ni a una comunidad; la separación de naturaleza y cultura; la economía separada de lo social y lo natural; la primacía del conocimiento experto por encima de todo otro saber” (Escobar 2011, pág. 307), muy difícilmente podría ser adaptado bajo esas mismas premisas en grupos sociales que privilegien un orden comunitario a uno individual, cuya visión de la naturaleza y la humanidad está estrechamente ligada una a otra y donde el conocimiento tradicional sea el prevaleciente.

Sin embargo, la *Profesionalización* se encarga de diseñar maneras de adaptar el discurso de *Desarrollo* a las particularidades de los diferentes grupos sociales para lograr la conquista de nuevos campos, fue de esta manera que aparecieron las nociones de desarrollo rural, desarrollo sostenible y desarrollo propio que consiguió una inclusión de las comunidades rurales en un nuevo conjunto de usuarios, consumidores y productores para el aparato capitalista mundial bajo la bandera del *Desarrollo*. Dentro de estas nociones más recientes del desarrollo se suscribe el sub-proyecto *Ikiam*, que conoceremos a continuación.

1.3 “Revitalización” cultural como factor de desarrollo.

El proyecto *Ikiam*, que significa “De la Selva” en lengua Shuar, ó “Revitalización cultural Mediante la producción de artesanías típicas, música y danza de las 10 Comunidades” como aparece en los documentos oficiales del PDCC, nació como iniciativa de Pedro Tzerembo⁷ quien en 2007 propuso a su comunidad un proyecto de turismo comunitario que

⁷ Pedro Francisco Tzerembo Chiermachi es el líder de la comunidad Chico-Méndez de la comunidad Shuar, fue presidente de la asociación *Ikiam* y es actualmente presidente de la Red de Centros de Turismo Comunitario del Cantón de Arajuno. Licenciado de la Universidad de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana UNIDAE en gestión en turismo y medio ambiente. Portavoz de las comunidades

permitiera valorizar de nuevo la identidad Shuar de su pueblo. Para él una de las problemáticas mayores para las nacionalidades indígenas ecuatorianas era la creciente desaprobación hacia su propia identidad, cada vez las comunidades se alejaban más de sus tradiciones indígenas por considerarlas retrógradas y se avergonzaban de identificarse a sí mismos como pertenecientes a una nacionalidad indígena; una manera para hacer que se retomaran los rasgos que identificaban a su comunidad como Shuar, era lograr que por medio de esto se llegara también a algún beneficio tangible para los miembros de la comunidad, como beneficios monetarios por ejemplo (Extracto de entrevista realizada a Pedro Tzerembo 2014).

Luego de varias conversaciones Pedro logró contar con la ayuda de sus padres, líderes de la comunidad Chico-Méndez, para fundar el Centro Turístico Comunitario Shuar Ikiam el 5 de noviembre de 2007 y realizó las labores necesarias para que este centro fuese reconocido por el gobierno cantonal, organizó jerárquicamente los roles dentro del Centro y se convirtió en el presidente de este, nombró también a un secretario y tesorero (Carpentier 2010) y comenzó la adecuación de la comunidad para poder recibir visitantes. En el momento del comienzo de trabajos para el inicio de operaciones de Ikiam aún no se contaba con apoyo financiero por parte del PDCC, así que se organizaron *mingas*⁸ para construir los cimientos de lo que serían las instalaciones para los futuros visitantes, buscaron apoyo financiero en el gobierno local de la provincia de Pastaza, que les aportó el amoblado de las habitaciones y la cocina de lo que sería el centro de turismo comunitario, así como un generador de energía y formación técnica en turismo y gastronomía a la comunidad.

Cuando Pedro se entera de la oportunidad de conseguir financiamiento internacional por medio del PDCC pasa su propuesta al concurso, sin embargo, en un primer momento no es aceptada pues no cumple con los requerimientos necesarios para hacerla económicamente viable. Luego por medio de la creación de un presupuesto y un

indígenas amazónicas ecuatorianas en el marco del primer foro internacional de los pueblos indígenas del FIDA en Roma en febrero de 2013.

⁸ “La minga (minka en quechua) es una antigua tradición de trabajo comunitario o colectivo con fines de utilidad social. Ciertamente el significado de la minga se deriva del conocimiento que tenían los aborígenes de que realizando un trabajo compartido para el bien común, se lo hace más rápido y mejor.” (lamingaenmovimiento 2008)

modelo de turismo más especializado logra ser aceptado y recibir el financiamiento necesario. A pesar de esto siente que hay una gran desconfianza por parte del cuerpo técnico del FIDA y el MIES en dejar los recursos en las manos de los indígenas, pues consideran que es riesgoso dejarlos encargados de los manejos financieros y pretenden dejar un encargado gubernamental de planta para el proyecto, sin embargo finalmente lo dejan en manos de los dirigentes de las comunidades indígenas y los educan en el proceso de llevar la contabilidad del proyecto (Carpentier 2010) , el primer aporte que recibió Ikiam proveniente de fondos del PDCC se materializó en mejoras para las vías de acceso a la comunidad Chico-Méndez.

Finalmente, luego de varios fines de semana enteramente dedicados a la *minga* y de conseguir las ayudas mostradas anteriormente se logró terminar el centro turístico que comprendía “una casa ancestral, construida tradicionalmente, que contiene un solo cuarto y queda abierta para dejar penetrar la luz, una cocina acondicionada, así como una casa con dos pisos, comprendiendo seis habitaciones y que puede acoger hasta 20 personas” (Carpentier 2010, pág. 6), Ikiam abrió sus puertas a finales del año 2007 y recibió la visita de varios grupos mayoritariamente internacionales, alrededor de 16, siendo el primero un grupo de seis alemanes que reportaron ganancias por alrededor de USD1500 en 3 días de estadía (Extracto de entrevista realizada a Pedro Tzerembo 2014) esto motivó a los integrantes de Chico-Méndez a seguir trabajando por el proyecto y a reivindicar su identidad como Shuar.

El proyecto consistía en ofrecer a los turistas estadía dentro de la comunidad Shuar por un periodo de tiempo que podía variar entre 2 y 5 días, dependiendo de las preferencias del grupo; durante ese tiempo se veían envueltos en la vida diaria Shuar tradicional, tenían contacto con el Shamán del grupo para hacer ceremonias rituales, participaban de un taller de artesanías y danzas Shuar, probaban la gastronomía típica de la comunidad Chico-Méndez y hacían caminatas ecológicas en los territorios circundantes a la comunidad.

Luego del éxito tenido por *Ikiam*, varias comunidades indígenas de zonas aledañas a Arajuno, principalmente Quichuas, decidieron comenzar sus propios proyectos de turismo comunitario, fusionándose todos ellos en lo que hoy se conoce como la Red de Centros de Turismo Comunitario del Cantón de Arajuno que se constituyó en Julio 26 de 2010 y que

actualmente cuenta con 13 centros turísticos comunitarios de los cuales once son de la nacionalidad Quichua y dos de la nacionalidad Shuar (Tzerembo 2012).

Ikiam recibió fondos del PDCC desde finales de 2007 hasta el 11 de Octubre de 2012, día de la firma del acta de cierre del sub-proyecto con el FIDA, para dar paso a la financiación a la Red de Centros Turísticos Comunitarios del Cantón de Arajuno que comenzó el 30 de octubre de 2012 por 12 meses de duración (FIDA 2012a). El costo total del sub-proyecto en la comunidad Chico-Méndez fue de 43.026 USD, siendo el total de la financiación ofrecida por el PDCC de 29.994 USD, el resto del costo fue asumido por otras organizaciones y por recolecta de fondos de la comunidad (FIDA 2012a).

Al mismo tiempo que dejó de recibir fondos, *Ikiam* paró su funcionamiento; no solamente por la falta de solvencia económica sino también por la muerte de la esposa de Pedro Tzerembo quien, como veremos más adelante, fue fundamental para la creación del proyecto. Su fallecimiento tuvo un gran impacto en Pedro quién paró todas sus actividades por algunas semanas. Luego retomó su papel de líder comunitario en la Red de Centros Turísticos Comunitarios del Cantón de Arajuno y dejó a *Ikiam* en una pausa que continúa hasta el día de hoy

Como podemos ver el proyecto *Ikiam*, aunque se presenta como una manera interesante de *Revitalización* identitaria Shuar, da cuenta de la inserción de la noción del Desarrollo occidental en el imaginario de la comunidad. Esa inserción deriva en una instrumentalización de su cultura, pues a pesar de las buenas intenciones de su presidente Pedro Tzerembo de identificar a su comunidad nuevamente como Shuar, la actividad de Revitalizar una *Identidad proscrita* indígena -una identidad estereotípicamente indígena que busca complacer a sus visitantes foráneos- como un elemento de generación de empleo, diversificación de mercados y comercialización; evidencia que aún si se propone un acercamiento diferente a la manera de generar desarrollo se sigue pensando en el desarrollo como una certeza y en el “progreso” un logro por alcanzar.

Para entender la manera en la que el desarrollo, el “progreso” y la noción de *Pobreza* en términos occidentales fueron asumidos en la comunidad, veremos quiénes son los Shuar, profundizaremos sobre Chico-Méndez y haremos un repaso por los eventos que

antecedieron a *Ikiam* que estuvieron cargados de significantes del *Desarrollo*, de *Profesionalización* e *Institucionalización* de éste.

Antes de pasar al siguiente apartado es importante enunciar la descripción de la comunidad Chico-Méndez por parte del gobierno ecuatoriano representado aquí por Consuelo Aguinaga⁹, asistente de sub-proyectos del PDCC en el IEPS, a quién se le realizó una entrevista en la ciudad de Quito en el mes de Agosto de 2014. Ella comentaba que la comunidad es un “grupo poblacional tradicionalmente excluido de espacios de decisión y gestión comunitaria para el desarrollo territorial” que ha pasado por “procesos de amenaza [a sus] riquezas naturales y culturales por los procesos de aculturación y occidentalización”.

Esta afirmación es interesante por cuanto evidencia el entendimiento de la comunidad como “tradicionalmente excluida” y que ha pasado por diferentes “amenazas” tanto culturales como territoriales. Los elementos que han sido identificados como los causantes de esa exclusión y amenaza serán analizados en el siguiente apartado contrastándolos con los elementos de la *Profesionalización* e *Institucionalización* que mencionamos anteriormente.

⁹ Consuelo Aguinaga es una de las actuales asistentes de proyectos al mando del señor Luis Heredia, coordinador a nivel nacional para el PDCC en el Instituto de Economía Popular y Solidaria de Ecuador.

2. LOS ANTECEDENTES DEL CAMBIO.

En el presente apartado veremos los eventos que han sido identificados como los que han causado las “exclusiones y amenazas” identificadas por Consuelo Aguinaga y han *Profesionalizado e Institucionalizado* la noción de *Desarrollo* dentro de la comunidad.

Antes de este análisis haremos un acercamiento general a la nacionalidad Shuar y a la comunidad Chico-Méndez. Por nacionalidad entendemos al grupo indígena que comparte una identidad cultural común representada en elementos como el idioma y sus tradiciones artísticas y holísticas; estas nacionalidades se encuentran sub divididas en comunidades, que son los pequeños asentamientos que se encuentran dispersos en varios territorios, estos cuentan con una historia y algunas costumbres propias pero en general se enmarcan dentro de la identidad cultural de la misma nacionalidad (Sistema de Indicadores de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador [SIDENPE] n.f).

2.1 Una comunidad amazónica guerrera.

La palabra Shuar significa “gente” o “persona”, es una importante nacionalidad indígena que cuenta con aproximadamente 160.000 habitantes (Tzerembo 2013) y se encuentra localizada actualmente en territorios de la Amazonía peruana y ecuatoriana¹⁰, su presencia en los territorios surorientales ecuatorianos data de épocas pre-Incas (Rudel, et al. 2002, pág 147). Son también conocidos como “Jíbaros” sobrenombre que han obtenido por la familia lingüística a la cual pertenece su idioma (Steel 1999, pág. 749).

Se estima que el 85% del total de la población indígena Amazónica está compuesta por las tribus Quichua y Shuar juntas (Hicks 1990, citado por Steel 1999) por lo cual son consideradas como actores fundamentales en cuanto a representación indígena frente al Estado y a la comunidad internacional en esta selva; cuyo territorio representa más del 50% de la selva restante en el planeta, cuna de una de las mayores biodiversidades del mundo y aportante de una importante cuota a la limpieza global del aire contaminado derivado de la creciente industrialización (BBC 2013).

¹⁰ Ver anexo 3.

a. **Nociones de guerra**, la tribu Shuar ha sido objeto de amplios estudios antropológicos¹¹ por sus particulares técnicas y tradiciones de guerra, en particular por la tradición de la *Tsantsa* que consiste en la reducción y conservación de las cabezas de los enemigos caídos en batalla como trofeos de guerra. Su elaboración consiste en un ritual sagrado que tiene un importante significado socio-religioso para los Shuar ya que según sus tradiciones, las *Tsantsa*, alejan todos los males de la comunidad y anulan cualquier posibilidad de venganza del enemigo (Tzerembo 2013).

Fotografía 1. *Tsantsa*



Fuente: Rincón, J. (2013)

Esta práctica, sumada a la tenacidad de los guerreros Shuar, les dio la fama de pueblo guerrero frente a las otras tribus. Su relación con las misiones colonizadoras

¹¹ Como los estudios de Hendricks, Harner, Rubenstein y Salazar citados en esta investigación, entre otros.

españolas que llegaron a penetrar la Amazonía ecuatoriana en el siglo XVI también se vio influenciada por la *Tsantsa*; ante los violentos episodios que habían tenido lugar entre los Shuar y los españoles en los que los primeros habían realizado su particular tradición con las cabezas de los segundos

Muchas expediciones punitivas fueron enviadas en la primera mitad del siglo diecisiete, pero generalmente terminaban siendo inútiles por el clima inhóspito, la difícil situación geográfica, y la incapacidad para localizar a los enemigos jíbaros (Taylor 1994, págs. 22-23) Como consecuencia los españoles [...] delegaron las misiones “civilizatorias” a los Jesuitas (Taylor. 26-27¹², citado por Steel 1999, pág. 751)

Finalmente las misiones de los Jesuitas y Salesianos que habían sido el último recurso de los colonizadores españoles, consiguieron penetrar territorios Shuar por medio de regalos y artefactos de metal con los que se ganaron el favor de la tribu hacia finales del siglo XVII, la evangelización realizada por estos grupos religiosos fue el mayor contacto que esta tribu indígena tuvo con el exterior hasta la llegada directa de compañías petroleras y de actividades comerciales en la primera mitad del siglo diecinueve. La evangelización trajo consigo no sólo la propagación del español y del catolicismo sino también en una pequeña medida el comercio y la llegada de productos medicinales foráneos en poca cantidad (Costales y Peñaherrera 2006). Especialmente los grupos salesianos se organizaron con seminarios en los cuales los miembros de las comunidades eran educados de una manera que pretendía borrar la cultura Shuar, prohibiendo el uso de su idioma

b. Organización social y política, la manera en la que los Shuar se organizan social y políticamente no tenía ninguna estructura jerárquica hasta el momento de la creación de la Federación de Centros Shuar, de la que hablaremos más adelante en este capítulo, por ahora veremos generalidades de la comunidad Shuar.

El poder de los *Uwishin*, palabra Shuar para referirse a los Shamanes, se deriva de fuentes externas a su grupo, los *Tsentsak* pueden ser tanto curas como maleficios y su potencia depende de su proveniencia, entre más lejos haya tenido que ir a buscarlos el

¹² Traducción libre de la autora: “Several punitive expeditions were attempted in the first half of the seventeenth century, but these generally ended in futility, primarily because of the inhospitable climate, difficult geography, and an inability to locate Jívaro foes (Taylor 1994: 22-23). The Spaniards subsequently [...] turned their “civilizing” mission over to the Jesuits (ibid.: 26-27)”

Shamán más poderosos son, ya que la noción de poder en los Shuar indica que las fuentes foráneas de éste son más fuertes que las que provienen de la comunidad (Hendricks 1988, pág. 219). El Shamán tiene un rol religioso, médico y político importante en la sociedad Shuar, pues es él quien por medio de sus rituales protege, cura o hace un maleficio a un individuo y dadas estas facultades adquiere especial importancia en su comunidad, las personas confían en su Shamán para mantenerse seguras espiritualmente y alejadas de las enfermedades (Tzerembo 2013).

Pero el poder dentro de la comunidad no es un factor exclusivo de los Shamanes, los hombres también pueden destacarse por tener habilidades particulares “La habilidad para hablar con extranjeros, junto con la valentía en la guerra y el tener muchos hijos, eran identificados como elementos claves para tener prominencia social entre los Shuar”¹³ (Botasso 1993, pág. 90, Citado por Steel 1999, pág. 757), los poderes individuales eran ganados por habilidades particulares mas no existía un marco organizado de estructuras de poder entre los Shuar, como lo explica Hendricks en su texto de 1988: “El discurso de poder al interior Shuar demuestra que el concepto es muy individualista (...) el poder político era procurado de manera independiente (...) cada casa tenía a un hombre líder quien era el más poderoso dentro de ella”¹⁴ (pág. 219)

El estatus social dentro de la comunidad Shuar también depende del acceso a ciertos bienes de tecnología que son traídos de territorios externos, como lo mencionamos antes para los Shuar lo proveniente del exterior refleja más poder que lo propio, “Las introducciones tecnológicas, por su gran eficiencia comparada a la de sus equivalentes aborígenes, se han convertido en los objetos más deseados en la sociedad [...] para alcanzar poder social y prestigio”¹⁵ (Harner 1963, pág. 160).

¹³ Traducción libre de la autora: “The ability to speak with the foreigners, along with courage in warfare and having many sons, as keys to social prominence among Shuar men”

¹⁴ Traducción libre de la autora: “Discourse on power among the interior Shuar clearly demonstrates that the concept is a highly individualistic one [...] political power was pursued independently [...] each household had a head-man who was the most powerful person [on it]”

¹⁵ Traducción libre de la autora: “The technological introductions, because of the great efficiency compared to their aboriginal equivalents, have become the most desired valuables in the society [...] to achieve social power and prestige”

c. **Rol de la mujer y el hombre en sociedad**, los mitos de la comunidad Shuar funcionan como una especie de constitución política por medio de la cual se establecen las obligaciones, las tradiciones y los derechos de sus miembros. En el acervo mitológico Shuar encontramos a dos divinidades que dan cuenta de los roles de género dentro de la sociedad: *Nunkui* es la madre tierra, ella es quien hace que el suelo sea fértil, que se mantenga el equilibrio natural, está también encargada de enseñar a las mujeres a cuidar de los jardines, a dar a luz y cuidar a los hijos, a fabricar instrumentos para el hogar y a ser una esposa obediente (tomado de la Sabiduría Shuar). Por otro lado *Etsa* es el creador de los animales y la caza, que enseña a los hombres las artes de la guerra, a cazar, a fabricar lanzas, dardos, flechas y cerbatanas y a liderar y proteger a su familia (Hendricks 1988). De estos mitos y de mi propia observación en campo que veremos en el tercer apartado, podemos concluir que las mujeres se encargan del ámbito privado -prevalencia dentro del hogar- y los hombres al público -prevalencia fuera de él-.

d. **Relación con el entorno**, los Shuar creen que todo ser viviente alguna vez fue humano, pero el dios *Amazanga* los convirtió en animales o plantas de acuerdo a sus acciones en la vida, por esta razón todos los constituyentes de la selva: plantas, ríos, animales y personas son hermanos y deben ser tratados con igual consideración y respeto (Tzerembo 2013).

2.2 La comunidad Chico Méndez

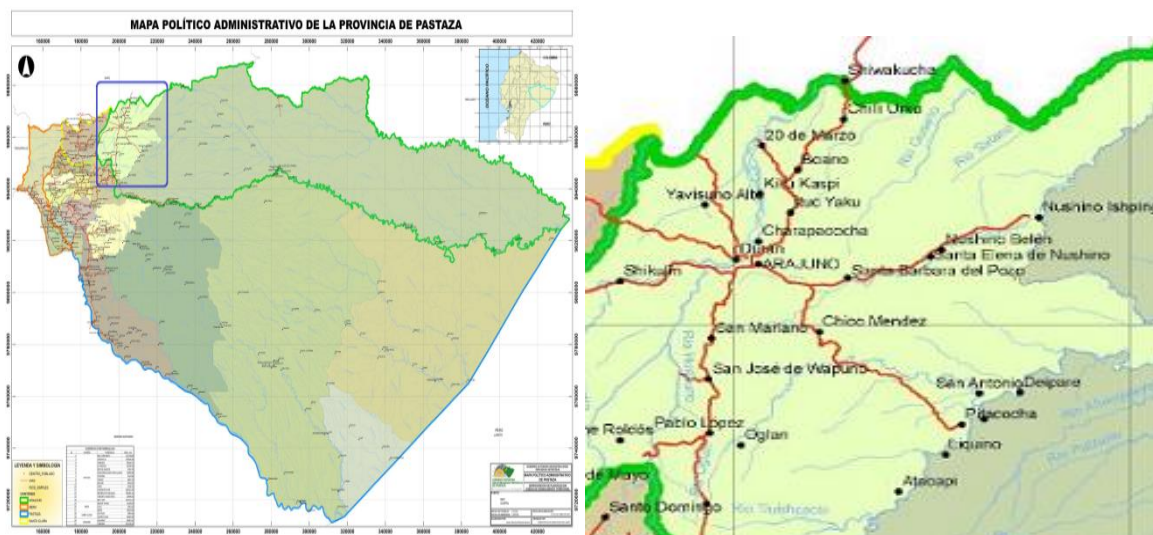
La comunidad Shuar de Chico Méndez surgió cuando un antepasado de Pedro Tzerembo, quien es el actual presidente de ésta comunidad, tomó la decisión de migrar de su natal cantón Méndez, en la provincia de Morona Santiago junto a sus 11 hijos hacia territorios cercanos de lo que ahora es el cantón de Arajuno en la provincia de Pastaza en la Amazonía ecuatoriana, pues la posesión por parte de foráneos de gran parte de su territorio había imposibilitado que pudiese vivir en buenas condiciones allí con su familia (Carpentier 2010).

La comunidad recibe su nombre del cantón de donde proviene originalmente. A su llegada a los alrededores de Arajuno se constituyeron como la primera comunidad Shuar de

la zona, que en ese momento se encontraba poblada mayoritariamente por indígenas Quichuas y Waoranies. Luego de la llegada de la Royal Dutch Shell entre 1944 y 1950 a Arajuno, los Waoraníes abandonaron ese territorio por fuertes confrontaciones con la compañía y los Quichuas comenzaron una serie de ofensivas hacia la comunidad Chico Méndez con la finalidad de quedarse como la única comunidad presente en esa tierra, gracias a sus tácticas de guerra y el respeto ganado por la práctica de la *Tsantsa* entre los líderes de las comunidades Quichua, los Shuar resistieron y permanecieron allí; actualmente la comunidad Shuar de Chico Méndez es una comunidad constituida por 26 familias (Tzerembo 2013). Según cifras del gobierno de Arajuno (2010) la población Shuar total es del 2% siendo aún los Quichuas y Waoranies las comunidades más numerosas en él.

El cantón Arajuno se encuentra ubicado al Noroeste de la Provincia de Pastaza a 58 km de la ciudad de Puyo -capital de provincia-, su población es en un 90% indígena y cuenta con una extensión de 8767.4 km² (Gobierno de Arajuno 2010), en territorios aledaños se encuentra la comunidad Chico Méndez, en donde las 26 familias están asentadas a 8 km al sureste de la cabecera cantonal de Arajuno.

Gráfico 1. Ubicación de Arajuno en la provincia de Pastaza



Fuente: Mapa elaborado por la autora a partir de la información del sitio web de la Provincia de Pastaza

2.3 Dispositivos de la Profesionalización e Institucionalización del desarrollo.

Los eventos que durante las últimas décadas, más concretamente desde el establecimiento del desarrollo como una prioridad internacional como fue mostrado en el primer apartado, se denominarán como los dispositivos del *Desarrollo*, se entiende por dispositivo lo que Foucault describe como el “Conjunto deliberadamente heterogéneo que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos. Propositiones filosóficas [...] tanto lo dicho como lo no dicho” (Grosrichard 1977, párr. 3) y que se encarga de llevar una idea a un grupo determinado de sujetos por medio de significativos propios. Por otro lado, encontramos que los puntos de convergencia de los dispositivos que serán presentados de manera individual en las siguientes páginas, se pueden simplificar teóricamente con el concepto de “puntos nodales” o “colchón ideológico” definido por Slavoj Zizek (2003) de la siguiente manera:

El cúmulo de “significantes flotantes” (...) se estructura en un campo unificado mediante la intervención de un determinado “punto nodal” (...) que los “acolcha” (...) El “acolchamiento” realiza la totalización mediante la cual esta libre flotación de elementos ideológicos se detiene, se fija —es decir, mediante la cual estos elementos se convierten en partes de la red estructurada de significado (Págs. 125-126)

Se verá entonces a los eventos siguientes como una serie de dispositivos que traen mensajes consigo, para posteriormente analizar su “colchón ideológico” que es en la presente investigación el *Desarrollo*, su *Profesionalización* e *Institucionalización*.

a. Llegada de Royal Dutch Shell, la provincia de Pastaza es la más biodiversa en Ecuador por ser la única que aún tiene selva virgen (Foros de ecología y política 2003, pág. 183) y es en donde menos trabajos de exploración y explotación se han hecho a pesar de su creciente nivel de presencia de empresas petroleras¹⁶. Fue por esta misma biodiversidad que atrajo de manera importante la atención de las grandes empresas multinacionales como la Royal Dutch Shell Company, que comenzó sus exploraciones alrededor de Arajuno para explotar petróleo y sus derivados desde el año 1937 aproximadamente (FLACSO 2008).

A su llegada, trajo consigo una serie de expertos en técnicas de exploración e instauró un campamento que hizo las veces de pueblo foráneo dentro del pequeño pueblo ya formado por algunas familias Quichuas y Waoraníes que se encontraban allí; este pueblo foráneo como lo hemos denominado, tenía una organización social e institucional nueva para la comunidad Chico-Méndez: un pequeño mercado, un pequeño centro de salud con fármacos y oficinas por rangos entre otras características con las que llegaron a abrirse espacio dentro de las comunidades indígenas de la zona, ofreciendo un número de oportunidades laborales importantes que atrajeron a más familias a que se establecieran en los alrededores del campamento principal. Los altos mandos del proyecto que fueron traídos por la compañía de otros países y ciudades trajeron con ellos una oleada de cultura novedosa e imaginarios con tintes discriminatorios, pues el hecho de que los indígenas sólo fueran contratados para ser subordinados por no tener el conocimiento técnico necesario para hacer algo distinto, hizo que éstos últimos se sintieran intelectualmente inferiores y que desarrollaran un deseo de educarse y en algunos casos de imitación a los modos de ser de los extranjeros por considerarlos superiores.

¹⁶ En el año 2003 el número de concesiones de bloques petroleros en Pastaza era de nueve, mientras que en provincias vecinas no superaba los dos (Foros de ecología y política 2003).

La comunidad Chico Méndez para ese entonces estaba apenas llegando a la zona, y una parte de sus hombres hizo parte del equipo de mano de obra económica que operó para Shell durante casi 15 años hasta 1950, cuando la compañía se retiró de la región (Tzerembo 2013). El contacto directo con personas provenientes de otros países y rincones de Ecuador, hizo que la comunidad “comenzara a tener grandes expectativas de progreso [...] poder tener el nivel de conocimientos que tenían las personas importantes de la petrolera para ocupar mejores puestos y ganar mejores salarios, vestir “mejor” y tener “mejores” modales y costumbres” (Extracto de entrevista realizada a Pedro Tzerembo 2014).

Como hemos visto anteriormente, los Shuar son indígenas que aprecian lo extranjero como fuente de poder, lo innovador es una muestra de superioridad ante la cual ellos no imponen un gran nivel de resistencia –recordemos que la influencia de la conquista española llegó a ellos de manera cultural y comercial y no por las armas con las misiones salesianas y jesuitas-.

Este dispositivo nos permite evidenciar la llegada del conocimiento experto y su primacía sobre los demás saberes. La llegada de la compañía petrolera se presenta como un refuerzo diversificado a los seminarios salesianos en educación religiosa y en lengua española; es un refuerzo pues, al igual que en el caso de los salesianos, pretende de legitimar un tipo particular de conocimiento que surge de las experiencias propias de *Occidente* (Escobar 2011) y que supedita a los demás conocimientos, por medio de su concepción general como neutral y deseable. La *Profesionalización* del desarrollo tiene sus inicios en la comunidad Shuar en este evento y éste a su vez encuentra sus bases en los seminarios salesianos.

La “generación, validación y difusión del (...) desarrollo, (...) las disciplinas académicas, los métodos de enseñanza” (Escobar 2007, págs. 86-87) fueron elementos de la profesionalización del desarrollo llevados a la comunidad por medio de los seminarios salesianos, y los “criterios de autoridad y otras diversas prácticas profesionales” (Escobar 2007, pág. 87) fueron los elementos de la profesionalización llevados por Shell tanto a Arajuno como a Chico-Méndez. Estos dos eventos generaron una percepción de “progreso” derivada de principios occidentales que constituyen nuestro primer dispositivo.

b. Consolidación de la “Federación de Centros Shuar”, comenzando la década de 1960, la “Alianza para el Progreso” se presentó como un programa de cooperación económica, política y social desde Estados Unidos hacia los países latinoamericanos para lograr el mejoramiento de las condiciones de estos últimos y llegar al “progreso” económico y social en ellos (Agudelo, 1966). Esta alianza buscaba ligarlos política y económicamente al país norteamericano como una estrategia para evitar la propagación de las revoluciones de tinte comunista como la de Cuba y las que pretendían varias guerrillas en centro y sur América (Bitar 1984).

A Ecuador fueron destinados algunos fondos de ésta alianza con los que el gobierno comenzó a implementar una serie de reformas agrarias con el fin de desarrollar su territorio tal y como lo requería la “Alianza para el Progreso” (Bates, et al. 2002). Para garantizar que esto sucediera, y que no sólo se diera en los centros urbanos sino en todo el territorio ecuatoriano, se tomó la decisión de que todos los tenedores de tierras debían garantizar que en sus propiedades se hiciera lo posible por comenzar un proceso de *Desarrollo* que pudiese ser aprovechado para llevar a cabo una producción que garantizara un futuro *Desarrollo* económico para la zona donde se encontraba. El IERAC (Instituto Ecuatoriano de la Reforma Agraria y la Colonización) fue la institución encargada de declarar que las tierras que fueran consideradas como *Sub-desarrolladas*, es decir que sólo producen suficiente para el auto abastecimiento lo cual no da cabida al comercio, pasarían automáticamente a ser propiedad estatal, mientras que incentivaba fuertemente a las familias de los centros urbanos a que tomaran propiedad de tierras ubicadas en el campo para aprovecharlas de la mejor manera (Hendricks 1988). Para el gobierno, un territorio *Sub-desarrollado* era aquel que no estuviese siendo aprovechado para generar producción.

En 1964 la Federación de Centros Shuar fue fundada por sugerencia de los misioneros Salesianos, principalmente para permitirle a los Shuar el establecimiento de la propiedad legal de sus tierras. Para mostrar que sus tierras son “desarrolladas” (una condición necesaria para la propiedad bajo las leyes ecuatorianas), los Shuar decidieron comenzar a criar ganado¹⁷ (Salazar 1982, págs. 602-603; Hendricks 1993, págs. 7-8; Neumann 1994, págs. 77-78, Citados por Steel 1999, pág. 753).

¹⁷ Traducción libre de la autora: “In 1964 the –Federación de centros Shuar- was founded at the instigation of Salesian missionaries, primarily to enable the Shuar to establish legal ownership of their land. To show that their land is “developed” (a necessary condition for ownership under Ecuadorian laws), the Shuar turned to cattle ranching”

Los grupos de familias Shuar fueron aconsejados para que formaran unidades administrativas de propietarios, estos centros contaban con una escuela, un centro médico, una capilla católica y oficiales elegidos con un nivel de jerarquía definido (Steel 1999); todos los anteriores eran elementos nuevos para la cotidianidad Shuar, y comenzaron a tener consecuencias socio-culturales como lo veremos más adelante.

En la década de 1970, la Federación comenzó a recibir fondos de los programas de asistencia al desarrollo europeos, que se repartieron a manera de créditos y subsidios para las familias Shuar que quisieran comprar cabezas de ganado para ampliar su producción (Federación de Centros Shuar 1976, citado en Bates et al. 2002). Para poder tener acceso a las ayudas financieras que requerían para poder *Desarrollar* sus tierras, los Shuar debieron aumentar su nivel de organización política y social, pues cada comunidad debía presentar proyectos formulados con estándares occidentales, es decir, con una organización de manejo presupuestal e implementación del proyecto lo suficientemente viable para los ojos de las instituciones de financiación. Frente a esto los Shuar mostraron una gran capacidad de adaptación y apropiación de modelos de organización occidentales (Hendricks 1988).

Este segundo dispositivo ilustra el comienzo del proceso de *Institucionalización* del *Desarrollo* en la comunidad por cuanto pone a circular de manera oficial e institucional – estatal- “ciclos específicos de producción económica y cultural (...) promueve ciertos comportamientos y racionalidades (...). Un corolario de este proceso es el establecimiento de una industria de desarrollo en permanente expansión” (Escobar 2007, pág. 89). Es importante resaltar que la organización política y social de una comunidad es parte importante de su configuración como una sociedad tradicional, y el momento en el que éstas pasan a ser “constituidas y construidas, esencialmente, a partir de conocimiento teórico o conocimiento experto.” (Escobar 2002, párr. 5) pasan a ser sociedades “modernas” en donde la idea de un desarrollo se consolida y convierte en certeza social. Los requerimientos estatales que derivaron en la creación de la Federación de Centros Shuar fueron el punto de quiebre que determinó tanto la llegada de una Institucionalización del Desarrollo externa como de una aceptación y formación de esa misma institucionalización en el seno de las comunidades Shuar de la Amazonía ecuatoriana.

c. **Cantonización de Arajuno**, la división política de Ecuador se puede explicar de manera comparada con la colombiana así: Las provincias hacen las veces de departamento, son divisiones político-administrativas de primer nivel. Las provincias están conformadas por cantones que hacen las veces de municipios y son por lo general en donde están asentados los grupos poblacionales más representativos de la provincia. Por último tenemos a las parroquias, que hacen las veces de corregimientos y son las pequeñas agrupaciones de habitantes que quedan en el área de influencia de los cantones pero no hacen parte de la cabecera principal poblacional.

El cantón Arajuno es un cantón relativamente joven, es el más joven de la provincia de Pastaza (El ciudadano 2014), que se comenzó a formar desde la llegada de la compañía Royal Dutch Shell cuyas exploraciones en esa sección de la Amazonía colombiana atrajeron masas que ofertaban trabajo a este territorio en donde establecieron su base de operaciones y dada la facilidad que representaba para los trabajadores el establecerse allí, formaron una población pequeña que en el año 1944, tras la visita del presidente de la República del Ecuador el señor José María Velasco Ibarra, comenzó negociaciones y puesta en marcha de proyectos para poder obtener el reconocimiento de parroquia frente al gobierno. No fue sino hasta el año de 1965 que se logró elevar la categoría de Arajuno a parroquia (Tzerembo 2013), este nuevo estatus le garantizaba la destinación de fondos estatales para llevar a cabo actividades de *Desarrollo* dentro de ella, como la construcción de escuelas, la manutención de un aparato gubernamental local jerárquico, mayor inversión en elementos de producción y apertura de casas de comercio a donde llegaban bienes de ciudades principales como Quito y Guayaquil.

En el año de 1985, en vista de la importancia que había cobrado la parroquia de Arajuno entre las comunidades indígenas circundantes por ser un polo de empleo y de comercio de bienes y servicios, se inició la gestión pro-cantonización de este territorio¹⁸, los habitantes querían gozar de los beneficios que esto representaría, querían que las obras de infraestructura fueran más y de mayor importancia (Tzerembo 2013) y poder manejar un fondo directo de financiación de sus necesidades como población (La Hora 2009). Esa

¹⁸ Los requisitos para la cantonización incluyen un territorio claramente delimitado tanto exterior como interiormente, una población residente superior a 50.000 habitantes, que la parroquia haya existido por un mínimo de 10 años y estar a más de 30 Km de la cabecera cantonal más cercana, entre otros.

gestión culminó once años después con la aprobación de Arajuno como cantón el 25 de julio de 1996, bajo el Decreto Legislativo N. 996 (Tzerembo 2013), hecho que fue muy importante para la población de éste pues, en palabras de Pedro Tzerembo presidente de la comunidad Shuar: “La gente sabía que sólo de esta manera se lograría obtener el adelanto y desarrollo que tanto anhelaba el pueblo” (2013)–las acepciones que esta afirmación tiene serán analizadas en el tercer apartado de la siguiente investigación-.

Con el establecimiento de Arajuno como cantón efectivamente se incrementó la presencia e inversión estatal, se reforzaron las instituciones políticas y sociales presentes en éste, las contrataciones hechas por parte del Estado a la población de territorios circundantes al nuevo cantón generó una diversificación de labores y la noción de trabajo remunerado en sectores diferentes a la agricultura que influenciaría de manera importante a la comunidad en momentos posteriores como lo veremos en el próximo apartado. Se hicieron también grandes proyectos, entre los cuales se construyó una carretera asfaltada, estrenada en febrero del presente año, que facilita de manera importante el acceso al cantón desde Puyo pues antes de la inauguración de ella, las únicas maneras de alcanzar al cantón de Arajuno eran por medio de avioneta o de un largo recorrido por montañas selváticas en carretera de tierra y piedras.

Este tercer y último dispositivo evidencia la consolidación de la etapa de *Profesionalización* y de *Institucionalización del Desarrollo* en la comunidad Chico-Méndez, y demás comunidades aledañas a Arajuno, pues es el momento en el que la mezcla entre poder y discurso de los eventos anteriores logran afianzarse y establecer un sistema de relaciones jerárquicas organizadas de acuerdo a los modos de organización política y social occidentales y basados en el conocimiento técnico, criterios de autoridad y valores científicos y académicos propios del desarrollo, lo que logra la cantonización de Arajuno es establecer

Un sistema de relaciones el que permite la creación sistemática de objetos, conceptos y estrategias; él determina lo que puede pensarse y decirse. Dichas relaciones –establecidas entre instituciones, procesos socio-económicos, formas de conocimiento, factores tecnológicos, etcétera– definen las condiciones bajo las cuales pueden incorporarse al discurso objetos, conceptos, teorías y estrategias. (Escobar 2007, pág. 80)

Tenemos entonces tres dispositivos: **i.** Llegada de la Royal Dutch Shell que significó la priorización del conocimiento experto, que supera en el imaginario de la

comunidad a los demás conocimientos al ser concebido como neutral y deseable y que trajo consigo una noción de “progreso” occidental a ella; **ii.** La “Federación de Centros Shuar” que institucionalizó modos políticos y sociales de organización occidentales en la comunidad y **iii.** La cantonización de Arajuno que es la consolidación de los procesos de *Profesionalización e Institucionalización del Desarrollo* para la comunidad Chico-Méndez.

A partir de esa formación de condiciones para incorporarse al discurso establecido, el del *Desarrollo*, que se crea *Ikiam*; como hemos analizado ya en el capítulo anterior es un proyecto con rasgos propios de la comunidad Chico-Méndez pero que se suscribe bajo la certeza de que el desarrollo debe ser el punto de llegada. La manera en la que la comunidad misma percibió el proyecto junto a un estudio de campo realizado en Chico-Méndez será estudiada en el siguiente capítulo.

3. DE LA COLONIALIDAD DEL DESARROLLO Y SUS REPRESENTACIONES

En este apartado retomaremos el concepto de *Colonialidad*, clave en la interpretación del Desarrollo y los procesos que hemos identificado previamente como la Profesionalización e Institucionalización para mostrar la manera en la que la noción de Desarrollo se impone desde un grupo social hacia otro que es considerado inferior o “anterior a”, como veremos más adelante, dentro de una lógica de perpetuación de la colonización y el orden internacional colonial.

Una parte muy importante de esta investigación es también conocer la manera en la que la comunidad Chico-Méndez percibió directamente al proyecto y entender, por medio de un estudio de campo realizado, la manera en la que la noción de *Desarrollo* se refleja en sus cotidianidades. En el primer sub capítulo el lector encontrará un recuento etnográfico, que contiene relatos de personas, acontecimientos, posturas y visiones de los miembros de Chico-Méndez; en el segundo introduciremos elementos teóricos para explicar la colonialidad y la manera en la que se refleja en este caso.

3.1 Historia de una reflexión, del éxito, el lujo y una revitalización cultural

Llegar al cantón de Arajuno desde la ciudad de Puyo, capital de la provincia de Pastaza, fue sencillo y rápido gracias a la carretera pavimentada que desde febrero del 2014 comunica a estas dos poblaciones y al viejo bus inter-cantonal que mientras tocaba “funky town” y otras canciones anglófonas me llevó por un recorrido de tres horas dentro del Amazonas. Allí inicio el trabajo etnográfico sobre el proyecto *Ikiam* que fue realizado en la comunidad Chico-Méndez de la nacionalidad Shuar entre el 15 y el 20 de agosto del año 2014.

Una vez en el cantón se respira el aire húmedo amazónico, al igual que la bondad y disposición al servicio de su población, conformada por indígenas quichuas principalmente. El cantón cuenta con pocas cuadras de extensión pero está rodeado de diferentes comunidades rurales indígenas que conservan sus mismos asentamientos desde antes de que fuera creado Arajuno alrededor del año 1940. Luego de caminar por unos minutos y de

ser guiada por uno de sus habitantes que hoy en día es líder de un grupo de turismo comunitario quichua, llegué hasta la casa de Pedro Tzerembo, presidente de la comunidad y quien facilitó mi ingreso a ella.

Fotografía 2. Niños jugando en la calle principal de Arajuno



Fuente: Rincón, J. (2014)

Hoy en día *Ikiam* no es un centro de turismo comunitario activo, por lo tanto para poder identificar la manera en la que la comunidad percibió en su momento a este proyecto y la manera en la que su legado ha permanecido, recurrí a entrevistar tanto a los encargados del proyecto en su época como a miembros de las 26 familias Chico-Méndez participantes y a observar algunas de sus prácticas diarias. En las siguientes páginas iré presentando las historias y personajes de Chico-Méndez más relevantes en mi estudio, como el lector podrá apreciar la mayoría de personajes con los que tuve contacto durante mi estadía en la comunidad fueron hombres, pues las mujeres son en general más reservadas y dedicadas a sus labores de hogar, más adelante incluiré un pequeño texto sobre una de las pocas conversaciones que pude tener con las mujeres de Chico-Méndez.

a. **Pedro Tzerembo**, a quién hemos hecho referencia en ocasiones anteriores, me recibió amablemente en su casa en Arajuno, allí en una pequeña sala en donde trabajaba en su computador nos entrevistamos y le expresé el motivo de mi visita, luego de una noche en una de las dos pensiones con las que cuenta el cantón, su hermano Fernando me recoge para llevarme a la comunidad que queda a 15 minutos en motocicleta de la cabeza cantonal. Los hogares de la comunidad son pequeñas casas de madera y paja bien aptas para la vivienda, con acceso al agua, alcantarillado y electricidad; aunque lo que fue el centro turístico *Ikiam*, el albergue que disponían para foráneos, ya se encuentra deteriorado, están realizando poco a poco las labores necesarias para poder habilitarlo al público de nuevo.

Fotografía 3. Museo Shuar *Ikiam*



Fuente: Tzerembo, P (2014).

Pedro me comparte su historia de manera pausada y con orgullo evidente en su tono de voz, me cuenta que antes de ir a la universidad trabajó en un centro de turismo en una reserva ambiental en la provincia del Napo, allí el dinero que ganaba era suficiente como

para que su padre y su comunidad lo reconocieran como un hombre exitoso, andaba en una “buena” motocicleta, tenía joyas y buenas ropas, no tenía la intención de convertirse en un líder comunitario de reivindicación de la cultura indígena, pero todo cambió cuando conoció a la que se convertiría en su esposa, Myriam, “a ella no le gustaba que yo me visitara así tan fino” dice Pedro, “ella era orgullosa de ser indígena y me pidió me cambiara las cadenas, el reloj y las gafas y me pusiera algo que representara más lo nuestro... ah, y que no me volviera a cortar el pelo, eso si fue difícil al principio, la gente se reía de mí” pues el cabello largo en los hombres es una tradición Shuar. Poco después de conocer a Myriam Pedro decide entrar a la universidad en donde se interesa particularmente por los relatos antropológicos sobre los Shuar, se dedica a investigar sobre las maneras en las que sus antepasados vivían, cómo eran sus tradiciones y en qué momento comenzaron a desvanecerse; empieza a hacerse las preguntas fundamentales que guiarían su trabajo en los siguientes años: “Sentía que me daba pena ser indígena, como si fuera menos que los otros pero al mismo tiempo no sabía bien por qué porque tampoco es que fuera tan indígena – dice refiriéndose a su vestimenta y costumbres- eso de la pena son cosas que uno se mete en la cabeza ¿no? Entonces decidí averiguar ¿Cuál es mi identidad como indígena?”.

Luego de obtener su diploma era un hombre diferente, estaba más interesado en cultivar sus tradiciones Shuar en sí mismo y difundirlas en su pueblo que en obtener los lujos que eran considerados como la marca del éxito personal para su entorno social. Junto con su esposa vuelve a la comunidad Chico-Méndez y propone el proyecto que se convertiría en *Ikiam*. “lo más difícil con el FIDA era lograr que me financiaran el proyecto, ellos creen que sólo lo que produce plata y se puede contar es importante, la felicidad para ellos no es importante porque no se cuenta” me comentaba entre risas; Pedro insistía en varias ocasiones en que la visión de desarrollo que tienen en su comunidad no es la misma que la que han querido llevarles por medio de los proyectos para el desarrollo, que para ellos un tipo de economía “solidaria y comunitaria” en donde puedan obtener lo suficiente para vivir sin pasar hambre es todo lo que necesitan.

Al obtener el financiamiento y la aprobación comunitaria para *Ikiam*, “el problema se volvió el manejo de la plata, porque creen que uno como indígena no puede, que uno no sabe hacer las cosas bien, pero yo soy licenciado y se cómo se maneja eso” me comentaba

con tono de indignación. Finalmente cedieron un poco con el manejo de recursos desde el IEPS-MIES pero no le eran entregados los recursos en su totalidad y tenían un control muy estricto sobre los gastos, lo cual atrasaba las operaciones dentro de *Ikiam* pues necesitaban tener autorizaciones que debían pasar por varios niveles burocráticos para poder invertir.

Para Pedro, ver que hoy en día en su comunidad se han retomado las formas de expresión artística tradicionales como la danza, las artesanías; las formas de vestir y las leyendas Shuar es todo un orgullo, y está seguro de que aún si el dinero y el éxito siguen siendo valores importantes dentro del imaginario de los miembros de la comunidad, ya éstos no están solos sino que vienen acompañados también de un orgullo indígena que los empodera como individuos y no les permite que sea “frágiles frente a otras culturas” como expresó con sus propias palabras. Según él “*Ikiam* fue una respuesta rebelde a la demanda de producción de dinero que nos hacían desde el Estado, estamos produciendo ganancias por medio de la revitalización de nuestra cultura en vez de producirlas por otros medios” dice mientras se ríe y responde un mensaje en su correo electrónico.

b. Jorge Tzerembo, padre de Pedro, es uno de los últimos Shuar en su comunidad que habla fluidamente su idioma nativo, tuvimos la oportunidad de hablar durante la primera cena en mi comunidad, las cenas se toman en un espacio abierto que llaman comedor en donde normalmente se reúnen todos a la hora de la cena, al menos cuando hay visitantes; cuando el proyecto *Ikiam* le fue propuesto se negó a participar en él pues en su opinión retomar las maneras de vestir, de danzar, de llevar el pelo y de fabricar herramientas y artesanías tradicionales “era algo retrógrado, no era lo que se tenía que hacer para el desarrollo de la comunidad” dice él en un tono serio. Jorge, al igual que el resto de la comunidad, es católico y va a la eucaristía en la pequeña parroquia de Arajuno tantos domingos como le es posible; su devoción la debe al internado salesiano en el que tanto él como sus hijos, sus hermanos y su padre fueron educados, allí el principal libro instructivo era la biblia y el español el idioma oficial, comunicarse en lengua Shuar se les prohibía, se les cortaban los cabellos largos típicos de su nacionalidad y se les cambiaban sus apellidos indígenas por apellidos españoles. Es por esto que en su tarjeta de identificación nacional, tanto Jorge como Pedro y sus hermanos aparecen con el apellido López; el Tzerembo fue recuperado en los últimos años por toda la familia.

Jorge hizo parte de la última generación en la cual dentro de la comunidad Chico-Méndez se conservaban las tradiciones Shuar de idioma, danzas, caza y rituales en el seno familiar, lo que lo convertía en pieza clave para el proyecto de su hijo, pues con la ayuda de su padre podría recuperar las tradiciones a semejanza de cómo eran realizadas en la práctica por las generaciones anteriores. “a mí no me enseñaron a ser Shuar, yo veía las cosas que pasaban en mi familia y veía a mi papá hablar Shuar desde chiquito con mi mamá, ella me cantaba canciones en Shuar y por eso fue que aprendí” dice de nuevo en un tono serio, Jorge es un hombre de pocas palabras y muy serio cuando habla. “luego en el seminario me enseñaron que teníamos que avanzar para salir de ser primitivos, que teníamos que ser inteligentes para ser alguien en la vida” –y deja salir una sonrisa cuando dice esto.

Lo que más deseaba era hacer que sus hijos y las generaciones que venían en camino fueran exitosas en términos del éxito que había aprendido desde las enseñanzas salesianas y el contacto de su generación con los trabajadores extranjeros de una multinacional que llegó a extraer recursos a territorios aledaños a la comunidad¹⁹ “las joyas, ropa elegante, sortijas de oro, gafas de sol y relojes que traía esa gente que venía por el petróleo... Todos queríamos ser así” explica, “fue por eso que mandé a Pedro a la universidad, para que fuera como ellos y que no le dijeran bruto por ahí, que tuviera buenas cosas para vestir”; fue por esta razón que al verlo llegar graduado y con la idea de retomar costumbres Shuar para hacer un Centro Turístico Indígena se opuso en primera instancia, pero finalmente y luego de una serie de conversaciones comunitarias, Jorge y su esposa María accedieron a participar y poner el componente de memoria que le permitiría a Chico-Méndez retomar sus tradiciones y abrir *Ikiam* “después de que Pedro insistió tanto decidí aceptar y ahora me doy cuenta que fue una buena idea, nos ayudó a progresar” dice Jorge mientras termina su cena. Luego de un silencio que ninguno de los dos rompe se excusa, se despide y regresa a su casa.

¹⁹ Después de algunas indagaciones en el cantón de Arajuno e investigación sobre multinacionales presentes en ese territorio alrededor de los años a los que el señor Jorge hacía referencia, se llegó a la conclusión de que la compañía a la que él se refería era la Dutch Shell Oil Company, cuya presentación y relevancia en este trabajo constituye una pequeña parte del segundo capítulo de la presente investigación.

Fotografía 4. Jorge Tzerembo



Fuente: Rincón, J. (2014)

c. **Un grupo de seis hombres** de edades entre 25 y 40 años que me llevaron a conocer la fuente sagrada Chico-Méndez, “lo más difícil de la creación de *Ikiam* fue la minga” decía uno de ellos mientras los otros concordaban con él “el problema era que necesitábamos ganar plata, y pues así con *minga* no ganábamos nada”, esto para muchos fue una fuente de malestar al principio pues no querían trabajar a cambio de una promesa de ingreso económico a un futuro relativamente incierto, preferían que su trabajo viniera con un pago fijo e inmediatamente luego de la realización de sus labores, como venían siendo acostumbrados por varios años a razón de las contrataciones para construcciones, ampliaciones, mejoras y mantenimiento de los predios cantonales desde que se creó el cantón de Arajuno. Comentaban entre ellos que al principio no estaban muy convencidos de que el proyecto *Ikiam* fuera a tener buena acogida entre los turistas “Todos pensábamos ¿Quién estaría interesado en conocer nuestra cultura?” decía uno de ellos, pero se llevaron una grata sorpresa cuando el primer grupo de alemanes llegó “Ver el interés de ellos por

nuestras costumbres nos motivó mucho para continuar con el proyecto, no pensamos que sólo el hecho de ser Shuar podía ser interesante, menospreciábamos lo que éramos culturalmente” decía el mayor de los seis. La ganancia que dejaron estos turistas fue también parte de la conversación, al ver las ganancias que había dejado sólo el primer grupo de turistas toda la comunidad Chico-Méndez se comprometió mucho más con el proyecto y ya no hubo problemas para la realización de las labores de mantenimiento y adecuación que vinieron después en *Ikiam*.

d. Juan, Jairo y Diego tienen aproximadamente entre 15 y 19 años, en el año 2013, nos encontramos en Arajuno el día de mi partida y en el computador de Pedro Tzerembo me mostraron dos videos que hicieron cuando participaron en una serie de talleres de video hechos por el antropólogo francés Arnaud Alain y filmaron algunos cortometrajes sobre los cuales me compartieron sus experiencias; “fue muy bueno cuando pudimos salir como si estuviéramos en la televisión” me contaba Juan con un tono emocionado, la temática de sus videos era mayoritariamente relacionada con la mafia, carros ostentosos, dinero y asociaciones de crimen, los personajes a los que interpretaban vestían cadenas de oro, gafas de sol, tenían armas y varias novias. Cuando les pregunté sobre el inicio de su interés por este tipo de temas me dijeron lo siguiente “¡Es emocionante! Queremos actuar como en las mejores películas, con armas, buenos carros y mujeres lindas”, al finalizar los videos se van a la calle y me quedo con Pedro quién me acompañará a tomar mi bus de vuelta a Puyo.

e. Marta habla con otras dos mujeres Shuar sobre temas cotidianos mientras preparan Maitos al aire libre, uno de los platos principales de la gastronomía amazónica ecuatoriana que consiste en tilapia azada en hojas de plátano con yuca y papa, me quedo con ellas para compartir un poco algunos trucos de cocina que me quieren mostrar para sazonar el pescado. Hablamos sobre los roles tanto de hombres como de mujeres dentro de la comunidad, en la danza y en la producción de artesanías ambos géneros participan libremente hoy en día, excepto cuando se trata de la fabricación de lanzas y cerbatanas que es labor exclusiva de los hombres. “Nosotras no nos ponemos mucho a hablar cuando están en temas de política y eso -dice Marta- es que no nos importa mucho, nos gusta estar más

en los cultivos o en la cocina que es lo que sabemos hacer” me dice de manera tranquila mientras me sirve el Maito que ya está listo para comer.

Fotografía 5. Danza tradicional Shuar



Fuente: Tzerembo, P (2014).

Es curioso ver como el éxito es una variable social tan importante dentro de la comunidad Chico-Méndez, la mayoría de las personas con las que tuve contacto en algún momento de mi trabajo de campo mencionaron el querer ser exitosos y valorizados por la sociedad, decían que estaban inculcando a sus hijos a no sentirse avergonzados de sus raíces Shuar pero se hizo implícito en varias conversaciones que el principal factor por el cual en esta comunidad se empoderaron de su identidad fue la promesa de una ganancia económica a cambio; el dinero recibido muchas veces era expresado como el justificativo para haber retomado sus cabellos largos y vestimentas típicas, pero esto se hace razonable cuando entendemos que su noción de éxito no ha cambiado mucho desde la implementación de *Ikiam*, esta sigue siendo el contar con dinero y tener lujos como

cadenas, relojes y pulseras de oro así como de gafas de sol (los ítems más mencionados cuando se les preguntaba por lujos a alguno de los miembros de la comunidad). Uno de los mayores retos que se perciben en el imaginario de la comunidad Chico-Méndez cuando se analizan sus conversaciones es el de parecer inteligentes, capaces y modernos (en sus propias palabras) frente a las comunidades no-indígenas; esto da muestra del proceso de degradación de su auto-percepción como indígenas.

Se puede concluir de este trabajo de campo que la revitalización cultural que tuvo la comunidad Chico-Méndez fue una consecuencia de la búsqueda por medios para su propia mejoría económica que representa, claro, un paso muy importante en el empoderamiento como Shuar de sus miembros y es hoy en día un generador de consciencia de identidad y apropiación cultural, pero que se mezcla con la percepción de la búsqueda por un éxito económico y social que está representado por elementos cuya consecución depende de la salida de los miembros de la comunidad de sus labores indígenas cotidianas y su incursión en un mundo académico y laboral que les permita generar las ganancias necesarias para permitirse costearlos.

3.2 *Colonialidad: una perpetuación del poder colonial por medio del discurso de Desarrollo.*

Tanto para Arturo Escobar como para Aníbal Quijano, el *Desarrollo* es un discurso derivado de un intento por perpetuar las dinámicas coloniales, es ésta precisamente la definición de lo que Quijano llama “colonialidad del poder” que articula los elementos que veremos más adelante de clasificación social para ejercer un poder poscolonial por medio del desarrollo. Desde lo que se presentó como la primera materialización del desarrollo a nivel global: El Acta Británica de Desarrollo, apareció en la década de los cuarenta como una respuesta a los desafíos que se presentaron al poder imperial de Gran Bretaña durante la década anterior, era una herramienta para darle fuerza a su imperio (Cooper 1991. Citado por Escobar 2007, pág.56)

El *Desarrollo* encuentra su base económica en el capitalismo y tiene sus bases ideológicas en la percepción de que Europa y su poder eran pre-existentes a la manera de ejercer poder del *Desarrollo*, de que en su seno se gestó el poder capitalista, político, moderno y racional que colonizó a todo el mundo y que por esta razón *Occidente* como nueva categoría meta-geográfica era lo más avanzado en el camino unidireccional de la especie. Así se consolidó una idea en la que la humanidad podía dividirse entre superiores e inferiores, primitivos y civilizados (Quijano 2000b, págs. 343-344)

La clasificación social entre inferiores y superiores y las otras dicotomías expuestas por Quijano se basan en la distinción de raza que es una estructura biológica que ubica naturalmente a un grupo en inferioridad respecto a otro. Esa idea constituyó de manera importante la dominación que la conquista suponía, pues los pueblos dominados eran “naturales inferiormente” y también lo eran sus invenciones mentales y culturales (Quijano 2000^a, págs. 202-203).

Por medio de esta clasificación, *Occidente* generó “una nueva perspectiva temporal de la historia y re-[ubicó] a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica” (Quijano 2000^a, pág. 210) en donde el punto de llegada era occidente mismo, pues se tenía la noción de que “los pueblos colonizados eran razas inferiores y -por ello- anteriores a” (Quijano 2000^a, pág. 211) *Occidente*.

Esta lógica bajo la cual surge la noción de *Desarrollo* y de superioridad histórica occidental hace que este discurso haya sido planteado de una manera en la que los grupos sociales externos a *Occidente* se sintieran inferiores y anteriores a un modelo occidental que era planteado como el deseado y el único punto de llegada posible; es de esta manera y con la ayuda de procesos educativos que desde épocas coloniales venían insertando en los imaginarios colectivos una historia, una lengua y unas creencias ajenas a las de las comunidades que se logró una colonización de la cultura por cuanto se colonizaron los modos de producción, de conocimiento, de los valores y de relacionarse entre los grupos colonizados (Quijano 2000^a, pág. 210). Que terminó por legitimar el carácter incuestionable del desarrollo y de las formas de llegar a él que eran fijadas desde *Occidente*.

Los elementos de la *Colonialidad* del poder son evidentes a lo largo de las historias de campo dibujadas anteriormente, la vergüenza que relata no sólo Pedro sino también su padre y los demás miembros de la comunidad de retomar elementos tradicionales Shuar o de considerar esas prácticas como “retrógradas” son la consecuencia directa de varias generaciones que sufrieron una educación basada en el factor de colonización cognitiva y de las perspectivas de conocimiento que buscan legitimar lo *Occidental* como lo superior y posterior a lo primitivo e inferior.

Así vemos los diferentes relatos etnográficos como elementos que demuestran una factor de *Colonialidad* implícitos en ellos, desde la vergüenza que se percibía en Pedro y Jorge por ser “primitivos”; pasando por la consideración de una revitalización cultural como retrógrada, o “anterior a” un modelo “superior” occidental; por la necesidad de justificar esa revitalización en factores de beneficio económico o mejoría de unas condiciones económicas capitalistas; la consideración de “éxito” y “lujos” como la tenencia de bienes de consumo y materiales; hasta la manera en la que el proyecto que busca retomar su identidad Shuar para obtener ganancias económicas es formulado en el interior de la comunidad misma por los procesos de *Profesionalización* y es reforzado por el apoyo gubernamental e internacional derivado de la *Institucionalización* del desarrollo.

Ese mismo patrón cognitivo que difundió vergüenza en las comunidades indígenas, algunos años después con la llegada de la *Profesionalización* e *Institucionalización* del *Desarrollo* continuó existiendo, el punto de llegada seguía siendo *Occidente* pero esta vez no era solamente un *Occidente* hispanohablante, católico y “civilizado”, sino que también era un *Occidente* lleno de “lujos”, de capital, trabajo, reconocimientos económicos y profesionales que daba clara muestra de la penetración del nuevo discurso de *Desarrollo* económico al que hemos hecho referencia en los anteriores capítulos. Esto es también evidente en la manera en la que tanto el dinero como los lujos son evidentemente importantes dentro del imaginario de la comunidad Chico-Méndez y son muchas veces, la manera de hacer parecer “lógica” su decisión de retomar su identidad Shuar.

Hemos hablado en ocasiones anteriores del carácter absoluto que ha adquirido la noción de *Desarrollo* a nivel mundial; a pesar del reconocimiento que hace Pedro sobre la necesidad de una “economía solidaria y comunitaria” en vez del desarrollo estándar y de

que el proyecto aparezca como un elemento alternativo al *Desarrollo* en un primer momento, *Ikiam* continúa estando formulado sobre las bases de un *Desarrollo Occidental* pues, como ya hemos analizado previamente en la investigación, busca obtener metas típicamente occidentales (diversificación de empleo, de mercados, generación de capitales, etcétera...) y aunque se destaca la revitalización cultural, esta funciona de una manera instrumental para lograr el *Desarrollo*.

4. CONCLUSIONES

En los apartados anteriores se estudió la manera en la que el *Desarrollo* es un discurso que nace en *Occidente* –un *Occidente* meta geográfico e identitario- y opera como un discurso de difusión de nociones económicas y sociales de éste, como la ciencia, la religión cristiana, el capitalismo, el individualismo, la tecnología y la noción de progreso; es ampliamente aceptado a nivel internacional por ser considerado como benévolo y deseable por los grupos sociales que han sido clasificados como vulnerables y en necesidad de ayuda por el mismo *Occidente*. Esta noción de que un país necesita de otro permite el ejercicio de la “fuerza elegante” que tomamos como *Colonialidad* en esta investigación.

Existen principalmente dos elementos de la construcción del *Desarrollo* y el *Sub-desarrollo* en los imaginarios sociales: la *Profesionalización* y la *Institucionalización* que funcionan de una manera en la cual la educación y producción de elementos cognitivos en el seno de los diferentes grupos sociales se alinean con aquellos de *Occidente* pues tanto la ciencia como la tecnología y el conjunto de saberes derivado de éstos dos elementos se consideran la ruta a seguir en términos cognitivos y forman un campo que visibiliza sólo lo relativo a él, limitando las discusiones que se dan dentro de él mismo (Bourdieu 1990). Esta creación da paso a la institucionalización que es la formalización de un aparato institucional que registra, produce, pronuncia y pone en circulación los discursos del *Desarrollo* creados a partir de la *Profesionalización* de éste.

Se problematizan como absolutos conceptos que son en realidad relativos culturalmente como la *Pobreza* y se plantea un modelo a seguir para darle solución a esa problemática: el *Desarrollo* que consiste en la producción, el acceso a mercados, al empleo, al capital y a la tecnología; estos elementos dan cuenta de que el *Desarrollo* sirve como elemento de difusión económica capitalista *Occidental* y no a una noción enteramente universal como se concibe. Y es por esto que se presenta como un elemento de poder de la *Colonialidad*.

Es por medio de este entramado conceptual y teórico que se interpreta el cambio de la noción de éxito Shuar de tener la habilidad para hablar con extranjeros, junto con la valentía en la guerra y el tener muchos hijos a poseer bienes de “lujo” como aquellos que se

describían en el anterior apartado; su cambio de percepción sobre ellos mismos al visualizar plantas, ríos, animales y personas no más como hermanos sino como recursos de producción económica; y su cambio de identidad de ser Shuar a no reconocerse como tal, sentir vergüenza de sus tradiciones y propender por un estilo de vida de “éxito” típicamente capitalista.

A lo largo de la investigación analizamos el caso de *Ikiam* que nos sirve para ilustrar los pasos de la creación del paradigma del desarrollo, *Profesionalización* e *Institucionalización* y su *Colonialidad* implícita. Sin embargo lo interesante de *Ikiam* no es sólo la manera en la que nos permite ejemplificar estos conceptos en un caso particular, sino que se presenta discursivamente dentro de una oleada de trabajo del FIDA con comunidades indígenas como una manera interesante de *Revitalización* identitaria Shuar y de modos alternativos de buscar el desarrollo, pero en realidad sigue enmarcado en la lógica económica y social derivada de un desarrollo occidental.

Lo que se propone para desprendernos de las lógicas del *Desarrollo* es pensar en un *Posdesarrollo*, uno que cuestione el concepto de crecimiento económico en su totalidad, como meta y medio, y la conversión de la naturaleza y los seres humanos en recursos de producción; visibilizar la gran carga ideológica, cultural y de *Identidad* que conlleva el discurso del *Desarrollo*; reconocer como igualmente válidas e importantes las definiciones e intereses de los diferentes grupos sociales; establecer un “pluriverso de configuraciones socio naturales” que no estén supeditadas a una cosmovisión dominante y permitir que cada grupo busque su propio bienestar en sus términos, sin que tengan que seguir una meta común estatal (Escobar 2010, Mignolo 2013). Cuando esto se logre comenzaremos a pensar realmente fuera del *Desarrollo* occidental que ha sido planteado.

Aquí la tragedia es que todos hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, a ver y aceptar aquella imagen [la del desarrollo] como nuestra y como perteneciente a nosotros solamente. De esa manera seguimos siendo lo que no somos. Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada. (Quijano 2000^a, pág. 226)

BIBLIOGRAFÍA

Costales, A. Peñaherrera, P. (2006) *Historia de la nación Shuar, Volumen 1*. Quito: Editorial Abya Yala.

Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo construcción y desconstrucción del desarrollo*. Caracas: Editorial el perro y la rana.

Foros de Ecología y Política. (2003) *El Oriente es un mito*. Quito: Editorial Abya Yala.

Capítulos o artículos en libro

Agudelo, H. (1966) Introducción. En: Hernando, A. *La revolución del desarrollo. Origen y evolución de la Alianza para el Progreso*. México D.F: Editorial Roble.

Berthoud, G. (1992) Market. En: Wolfgang, S. (ed) *The Development Dictionary* Johannesburg: Witwatersrand University Press.

Bourdieu, P. (1990). Algunas propiedades de los campos. En Pierre, B. *Sociología y Cultura*. Mexico D.F: Grijalbo.

Descola, P. (1996) Introducción. En: Philippe, D. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Editorial Abya Yala.

FLACSO- Sede Ecuador. (2008) Segunda parte: Dimensiones económicas y financieras. En: FLACSO *La guerra del fuego: políticas petroleras y crisis energética en América Latina*. Quito.

Gronemeyer, M. (1992) Helping. En: Wolfgang, S. (ed) *The Development Dictionary* Johannesburg: Witwatersrand University Press.

- Hofstede, G. (2001) Definitions and distinctions: Culture. En Geert, H. *Culture's Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations across Nations. 2nd ed.* London: Sage.
- Illich, I. (1992) Needs. En: Wolfgang, S. (ed) *The Development Dictionary* Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Maanen, J. (2011) Fieldwork Culture and Ethnography. En: John, M. *Tales of the field: On writing ethnography.* Nueva York: The University of Chicago press.
- Prudhomme, C. (2010). Occident. En: R. Barat, C. D'olivier e I, Moulliere. *Dictionnaire des concepts nomades des sciences humaines* Paris : Méotailiéó.
- Quijano, A. (2000^a) Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. comp. *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales* (págs. 201-246) Argentina: CLACSO-UNESCO.
- Rahnema, M. (1992) Poverty. En: Wolfgang, S. (ed) *The Development Dictionary* Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Tylor, E. (2010). Introduction. En Edward, T. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom Vol, I.* Londres: Cambridge University Press.
- Ullrich, O. (1992) Technology. En: Wolfgang, S. (ed) *The Development Dictionary* Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Zizek, S. (2003) La falta en el otro. En Slavoj, Z. *El sublime objeto de la ideología* (págs. 125-144) Buenos Aires: Editores Argentina.

Artículos en publicaciones periódicas académicas

- Bates, D. Rudel, T. Machinguashi, R. (2002) Ecologically Noble Amerindians? Cattle Ranching and Cash Cropping among Shuar and Colonists in Ecuador. En: *Latin American Research Review* 37 (1), 144-159.
- Bitar, S. (1984). De la Alianza para el Progreso a la magia del mercado. Política económica de los Estados Unidos hacia América Latina. En: *Desarrollo económico* 24 (93), 123-137.
- Boaventura De Sousa, S. (1997). Por uma concepção multicultural de direitos humanos. En *Revista critica de ciências sociais*. 48 (6), 11-32.
- Escobar, A (2011). Una minga para el posdesarrollo. *Signo y pensamiento*, Vol. XXX (enero-junio), 306-312. Disponible en: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/2501/177>
- 1
- Hendricks, J. (1988) Power and Knowledge: Discourse and Ideological Transformation among the Shuar. En: *American Ethnologist* 15 (2), 216-238.
- Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder y clasificación social. En *Journal of World-Systems Research, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein* 2, 342-386.
- Restrepo, E. (2007) Identidades: Planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. En: *Jangwa Pana* 5, 14-35.
- Steel, D. (1999) Trade Goods and Jívaro Warfare: The Shuar 1850-1957, and the Achuar, 1940-1978. En: *Ethnohistory* 46 (4), 745-776.

Artículos en publicaciones periódicas no académicas

Allurquín sueña con ser un cantón (2009, 9 de febrero). *La Hora Nacional*. Disponible en:

http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/836696/-1/Alluriqu%C3%ADn_sue%C3%B1a_con_ser_cant%C3%B3n_.html#.VHfahtKG_SQ

Amazon: Lungs of the planet (2013, 27 de febrero). *BBC*. Disponible en:

<http://www.bbc.com/future/story/20130226-amazon-lungs-of-the-planet>

Escobar, A. (2002). Globalización, desarrollo y modernidad. *Organización de Estados*

Iberoamericanos. Disponible en: <http://www.oei.es/salactsi/escobar.htm>

Grosrichard, A. (1977) Entrevista a Michel Foucault. En: Javier, R. (1978) *Diwan* 2-3, 171-202.

Nacimba, A. (2012, 2 de junio). La fibra óptica llegó a Arajuno, el cantón más joven de

Pastaza. *El ciudadano*. Disponible en: <http://www.elciudadano.gob.ec/la-fibra-optica-llego-a-arajuno-el-canton-mas-joven-de-pastaza/>

Zerda, A. (2013, 7 de septiembre) Walter Mignolo en los Andes o del orden mundial pluriversal (resumen de intervención). *Otramerica*. Disponible en:

<http://otramerica.com/personajes/walter-mignolo-andes-o-orden-mundial-pluriversal/2980>

Otros documentos

Alain, A. (2013). *Arajuno imaginado* [DVD]

Alain, A. (2013). *Miradas cruzadas en Arajuno: de la imaginación a la política. Visualidades y usos sociales del video en el marco de una etnografía audiovisual compartida* (Tesis de maestría) Recuperada del repositorio de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador.

Anónimo. (2008, Octubre 3). ¿Qué significa La Minga? [Web log post]. Disponible en la página web: <https://lamingaenmovimiento.wordpress.com/la-minga/>

Carpentier, J. (2010) Estudio de terreno “Centro de Turismo Comunitario IKIAM”. Manuscrito no publicado.

Economic and Social Council of the United Nations (2001). “COMMITTEE ON ECONOMIC, SOCIAL AND CULTURAL RIGHTS. Twenty-fifth session Geneva” Disponible en: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/cescr/docs/statements/E.C.12.2001.10Poverty-2001.pdf>

FAO (2015). “A short History of FAO”. Disponible en: <http://www.fao.org/about/en/>

Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (2004). “Informe y recomendación del presidente a la junta ejecutiva sobre una propuesta de préstamo a la República del Ecuador para el Proyecto de Desarrollo del Corredor Central”. Disponible en: <http://www.ifad.org/gbdocs/eb/83/s/EB-2004-83-R-30-Rev-1.pdf>

Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (2012a). Caso Ecuador: Proyecto de Desarrollo del Corredor Central (PDCC) 2012. Disponible en: http://www.ifad.org/english/indigenous/forum/estudio_ecuador.pdf

Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (2014). El FIDA de un vistazo. http://www.ifad.org/pub/brochure/ifadglance_s.pdf

Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (2013a). El Foro de Los Pueblos Indígenas en el FIDA 11 y 12 de Febrero de 2013. Disponible en: http://www.ifad.org/english/indigenous/forum/summary_s.pdf

Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (2013b). Informe de supervisión del Proyecto de Desarrollo del Corredor Central. Disponible en: <http://operations.ifad.org/documents/654016/21a217ff-4a35-4484-b29a-1b4c2a5dc90e>

Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (2012b). Política de actuación con los pueblos indígenas. Disponible en: http://www.ifad.org/english/indigenous/documents/policy_flyer_s.pdf

Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (2009). Política de actuación en relación con los pueblos indígenas. Disponible en: http://www.ifad.org/english/indigenous/documents/ip_policy_s.pdf

Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (s.f). FAO, FIDA y PMA: Trabajo en colaboración para combatir el hambre y la pobreza. Disponible en: <http://www.ifad.org/pub/jp/s/jps.pdf>

Harner, M. (1963) *Machetes, Shotguns and Society: An Inquiry into the Social Impact of Technological Change among the Jivaro Indians*. (Disertación de doctorado) Berkeley: University of California.

Maps of the world (2014) Mapa político de Ecuador. Disponible en: <http://espanol.mapsofworld.com/continentes/sur-america/ecuador/ecuador-mapa.html>

Programa Mundial de Alimentos (s.f). ¿Quiénes somos?. Disponible en:
<http://es.wfp.org/qui%C3%A9nes-somos>

República del Ecuador (2009) Plan Nacional de Desarrollo Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – SENPLADES, (segunda edición, 5.000 ejemplares)

Rincón, J. (2013) *Tsantsa*. Musée du Quai Branly. Paris.

Rincón J. (2014) *Jorge tzerembo*. Chico-Méndez

Rincón J. (2014) *Niños jugando en la calle principal de Arajuno*. Arajuno

Sistema de Indicadores de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador [SIDENPE]). Antecedentes institucionales. Disponible en:
http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/Marco%20Conceptual/macsdp_introd.htm

Sitio Web oficial del cantón Arajuno, Situación Geográfica. Disponible en:
<http://www.arajuno.gob.ec/arajuno/index.php/situacion-geografia>

Sitio Web oficial de la provincia de Pastaza. Obras, proyectos y mapas. Disponible en:
<http://www.pastaza.gob.ec/obras-y-proyectos/mapas>

Spencer-Oatey, H. (comps) (2012) *What is culture? A compilation of quotations*. Disponible en:
http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/al/globalpad/openhouse/interculturalskills/globalpad_-_what_is_culture.pdf

Tzerembo, P. (2013) Red de Centros Turísticos Comunitarios del Cantón Arajuno.

Manuscrito realizado a petición del MIES y el gobierno del Ecuador. No publicado.

Tzerembo, P. (2014) *Danza tradicional Shuar*. Chico-Méndez.

Tzerembo, P. (2014) *Museo shuar Ikiam*. Chico-Méndez.

Entrevistas

Entrevista realizada a Aguinaga, C. (2014, 14 de agosto). Encargada del sub-proyecto “Fortalecimiento de la identidad cultural Mediante La Música y Danza de la Nacionalidad Shuar de la Comunidad Chico Méndez” en el Instituto de Economía Popular y Solidaria del Ecuador. Quito.

Entrevista realizada a Tzerembo, P. (2014, 16 de agosto). Presidente de la comunidad Shuar de Chico Méndez y de la Red de Centros Turísticos Comunitarios del Cantón Arajuno, Arajuno.

Fuente: (Mapsofworld.com 2014)

[illegible]

Fuente: (FIDA 2004)

Anexo 2. Principios de actuación con las comunidades indígenas del FIDA en relación al PDCC.

NARRATIVE	INDICATORS	MEANS OF VERIFICATION	ASSUMPTIONS
DEVELOPMENT GOAL Reduced poverty among targeted peasant and indigenous communities, subsistence farmers, small-scale entrepreneurs, both men and women	<ul style="list-style-type: none"> Poverty levels reduced by 50% by 2015 (Millennium Development Goal) 	<ul style="list-style-type: none"> Project baseline reports Integrated System of Social Indicators database 	<ul style="list-style-type: none"> Sustained poverty reduction programmes implemented
PURPOSE Improve the livelihoods of poor small-scale farmers, peasants, women and microentrepreneurs in three agro-ecological regions of Ecuador by: <ul style="list-style-type: none"> Improving Government's capacity to address rural poverty Increasing opportunities for preparing local development plans Supporting efforts to engage in investment opportunities Properly managing natural resources Investing in culture-related activities 	<ul style="list-style-type: none"> 60% of families with access to project resources increase their annual incomes by 10-30% (RIMS) 60% of families with access to project resources increase the value of their assets (land and homes) by 10% (RIMS) 60% of families with access to project resources increase the value of their physical assets by 10% (RIMS) Between start-up and end of project, increased number of organizations do business in markets for at least two years 25% of profitable rural economic activities managed by women (RIMS) 30% of women have better access to rural services (TA services) 	<ul style="list-style-type: none"> Sample household surveys at the municipal level Review and analysis of secondary sources and statistics Analysis of local economic activities (baseline, mid term and end -of- project) 	<ul style="list-style-type: none"> Productive capacity of natural resources is not further degraded by intensification of agricultural production or natural disasters Economic production is not harmed by Government countermeasures Beneficiaries and institutions able to take advantage of project benefits
Output 1: Participatory Planning and Capacity Building National and local governments, farmers' and women's groups are able to: (i) institute rural development policies in the context of poverty reduction strategy; (ii) prepare local development plans; and (iii) design business plans for new and diversified economic activities	<ul style="list-style-type: none"> Three policy documents prepared Eighteen municipal plans developed effectively 640 beneficiary groups able to prioritize and identify economic development opportunities, of which 20% are initiatives identified by women's groups 	<ul style="list-style-type: none"> Assessments of local governments Training programme reports Publicity campaigns Assessments of farmers' and women's groups Cantonal baseline surveys Economic development priority lists 	<ul style="list-style-type: none"> Local governments have sufficient financial and human resources to lead the participatory process Farmers' and women's groups willing to participate
Output 2: Rural Business Development Farmers' and women's groups and small-scale entrepreneurs increase their potential for furthering economic opportunities and diversification, taking account of cultural and natural conditions and/or advantages in the three project regions	<ul style="list-style-type: none"> 60% of beneficiary households, including 20% of woman-headed households, benefit from at least a 20% increase in income (RIMS) 25% of recipients of TA incentives continue to contract services after project completion; public goods and services funded by project are adequately operated and maintained after project completion 	<ul style="list-style-type: none"> Analysis of local economic activity Sample household surveys (baseline, mid-term and end-of-project evaluations) Municipal records 	<ul style="list-style-type: none"> Increased economic diversity financially profitable Sufficient market demand and adequate prices for products and services Local organizations able to mobilize counterpart funds to implement new public goods and services
Output 3: Management of Natural Resources Farmers' and women's groups, and small-scale entrepreneurs and their organizations manage their physical assets in a sustainable manner	<ul style="list-style-type: none"> 75% of 420 participating communities adopt at least two sustainable practices 75% of 7 600 participating families, of which 20% are woman-headed households, adopt at least two sustainable practices 75% of environmental management sub-projects reduce land degradation/deforestation/environmental contamination by 10% 	<ul style="list-style-type: none"> Land surveys and environmental records Land-use maps and records Baseline surveys, mid-term and end-of-term project evaluations Environmental records 	<ul style="list-style-type: none"> Household heads willing to improve their physical assets A combination of command and control and incentives contributes to reduced deforestation and less soil fertility loss New practices easily adopted by target groups under difficult economic conditions Control mechanisms are depoliticized

Output 4: Local Knowledge and Cultural Diversity Local communities enhance their self-esteem, better their economic well-being, and increase their incomes	<ul style="list-style-type: none"> • 25% of all potential heritage sites restored (RIMS) • 25% of all product and services identified successfully marketed • 25% of all culture-based sub-projects profitable • At least one new product or service has been introduced per canton to diversify sources of incomes and markets • 75% of potential practices and practitioners registered 	<ul style="list-style-type: none"> • Cultural maps • Entrepreneurship directories • Sales records • Baseline surveys, mid-term and end-of-project evaluations 	<ul style="list-style-type: none"> • Municipalities able to generate interest among contributors with regard to rehabilitation of historical sites • Cultural products of sufficient quality to generate interest and demand • Strong market interest in products and services rewarded for excellence • A regulatory body exists to issue Certificates of Origin
--	--	---	---

ACTIVITIES			
PARTICIPATORY PLANNING AND CAPACITY BUILDING	REAL BUSINESS DEVELOPMENT	MANAGEMENT OF NATURAL RESOURCES	LOCAL KNOWLEDGE AND CULTURAL DIVERSITY
<ul style="list-style-type: none"> ➤ Developing Government's capacity to institute rural development policies in the context of poverty reduction strategies <ul style="list-style-type: none"> • Inter-ministerial consultations • Study tours to successful experiences in Latin America • Technical studies on relevant subjects • Publication of results ➤ Strengthening local governments to develop and implement participatory planning and development processes <ul style="list-style-type: none"> • Organizational assessment of local governments • Development and implementation of municipal programmes • Systematization and dissemination of results ➤ Strengthening capacity of farmers' and women's groups to identify different economic development opportunities <ul style="list-style-type: none"> • Value chain analysis • Municipal baseline surveys • Focus-group discussions and stakeholder meetings • Identification of gender dimensions <p>GENDER ACTIONS</p> <ul style="list-style-type: none"> • Municipal staff sensitized to gender issues • Municipal staff trained to address needs of rural women • Women staff at municipalities are trained in gender issues and in participatory planning • Gender awareness sessions included in participatory planning 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Establishing demand-driven mechanisms for cofinancing economic and social initiatives <ul style="list-style-type: none"> • Appraisals of integral municipal development sub-project proposals • Sub-project implementation ➤ Establishing demand-driven technical and management advisory services <ul style="list-style-type: none"> • Identification and formulation of sub-projects • TA sub-project implementation, including signing of contracts and opening of bank accounts • Training of service providers • Supply-side support • Exchanges of experiences among producers and in-service training ➤ Implementing public goods and services sub-projects <ul style="list-style-type: none"> • Assess and conduct situational analyses • Implement sub-projects: (i) improvement of environment and sanitary conditions of market places; (ii) improvement of tourism-related environmental conditions; and (iii) improvement of information services for tourists and entrepreneurs <p>GENDER ACTIONS</p> <ul style="list-style-type: none"> • Strengthening women's involvement in rural business activities • Identification of women-led businesses • Impact studies 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Small-scale producers, farmers and indigenous communities identify their training requirements for managing physical assets <ul style="list-style-type: none"> • Community exchanges • Farmer-to-farmer training • Information systematization and dissemination • Identification and hiring of community trainers ➤ Small-scale producers, farmers and indigenous communities manage their physical assets through competitive awards <ul style="list-style-type: none"> • Promotion of activities • Situational diagnoses (transects and wealth-ranking exercises) • Sub-project implementation, including competitive awards ➤ Communities and local governments identify environmental management projects and successfully compete for project resources <ul style="list-style-type: none"> • Provide preinvestment support • Calls for proposals • Sub-project implementation <p>GENDER ACTIONS</p> <ul style="list-style-type: none"> • Women-related issues considered in weighting of projects for implementation 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Identifying and recovering existing heritage sites <ul style="list-style-type: none"> • Cultural mapping • Dissemination of information • Municipalities receive resources from tax returns • Sub-project implementation ➤ Identifying identity products and promoting excellency <ul style="list-style-type: none"> • Organize fairs and negotiating venues ➤ Identifying and promoting local cultural products and manifestations <ul style="list-style-type: none"> • Calls for proposals • Sub-project implementation <p>GENDER ACTIONS</p> <ul style="list-style-type: none"> • Women artists and artisans identified <p>Sub-projects weighted for inclusion of gender issues in cultural products</p>

Fuente: (FIDA 2004 Appendix III)

Anexo 3. Ubicación geográfica de los Shuar.

Localización del conjunto Shuar en el Amazonas:



Fuente: (Descola 1996, pág. 24)

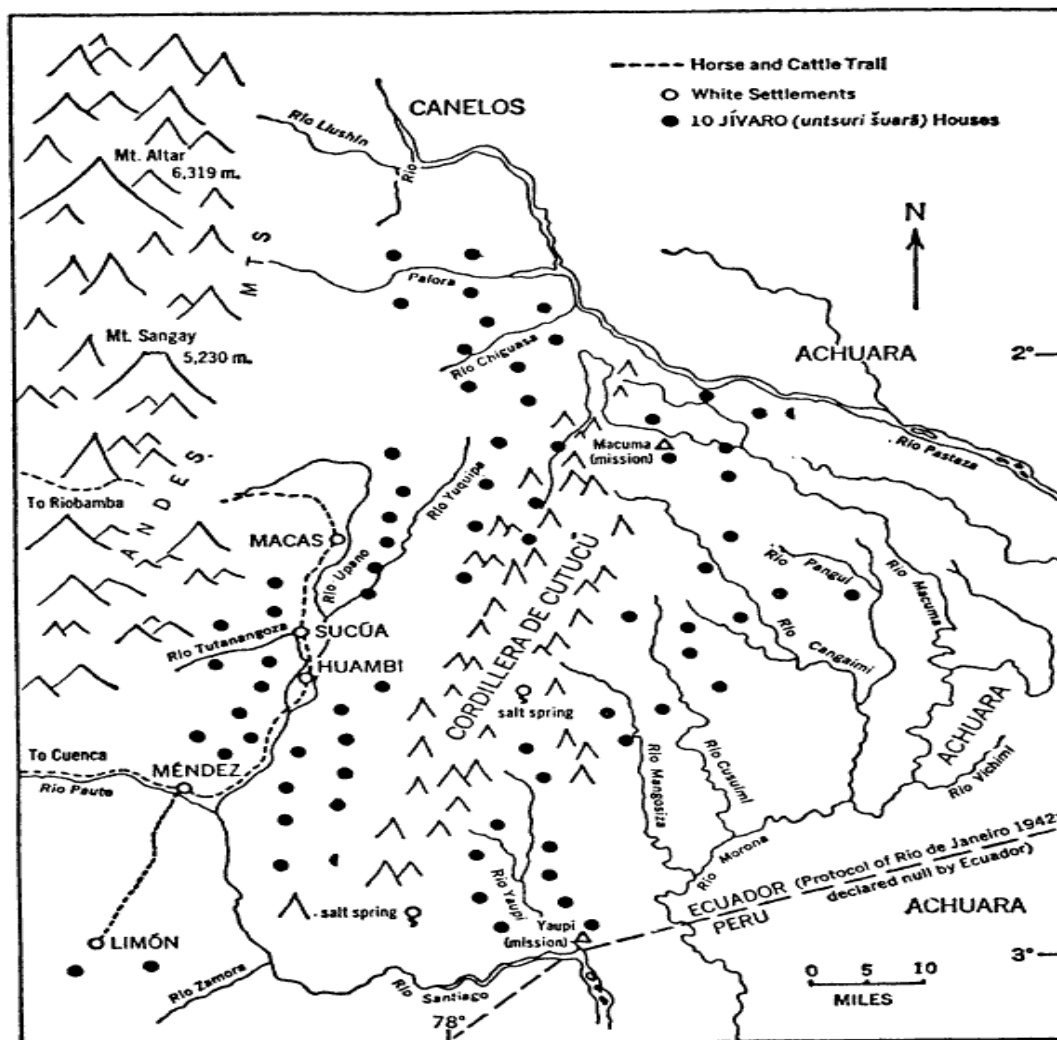


Figure 1. The Shuar and the Achuar, circa 1956-1957 (from Harner 1972: 15).

Fuente: (Harner 1972, pág.15, citado por Steel 1999, pág. 750)

Anexo 4. Entrevista a Consuelo Aguinaga.

Entrevista realizada en Quito Ecuador el 14 de Agosto de 2014

Jimena Rincón: ¿Cómo fue el proceso de cooperación con el Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola que permitió llevar a cabo el Proyecto de Desarrollo del Corredor Central en Ecuador?

Consuelo Aguinaga: El Ecuador firmó un convenio de préstamo con el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola para Financiar un programa que tiene como Objetivo Contribuir al fortalecimiento del sistema económico social, solidario y sostenible, en el área del proyecto de desarrollo del corredor central, mejorando las condiciones de vida de 36.000 familias de la zona intervenida.

J.R: ¿Cuáles fueron los principales retos y oportunidades que tuvieron ustedes como Instituto Nacional de Economía Popular y Solidaria en la implementación de este sub-proyecto de la comunidad Chico Méndez? ¿De qué manera se espera que este sub-proyecto impacte tanto económica como social y culturalmente a la comunidad en el corto, mediano y largo plazo?

C.A: El reto y oportunidad de la Institución es trabajar con los miembros de la Economía Popular y Solidaria para mejorar sus condiciones de vida. Este tipo de iniciativas requieren de procesos largos y permanentes de acompañamiento pues las capacitaciones entregadas en diferentes temáticas sumada a la entrega de herramientas cambian la relación entre las bases comunitarias, su cultura y su entorno. Provoca un cambio de mentalidad que forma parte de los objetivos del proyecto de Revitalización Cultural; por lo que consideramos que una de las principales lecciones de este proceso es que el fortalecimiento de las capacidades del recurso humano y el empoderamiento de sus

miembros que garantiza la sostenibilidad de las actividades en las que puedan emprender una comunidad, este tipo de actividades de revitalización cultural no se pueden medir en términos de beneficios económicos. Se trata de actividades en las que la población beneficiada por el proyecto tiene verdaderos desafíos de recuperación de su cultura. La revitalización cultural de expresiones musicales, dancísticas y artesanales, potencia la participación de grupos poblacionales tradicionalmente excluidos de en espacios de decisión y gestión comunitaria para el desarrollo territorial. Es el caso de adolescentes, jóvenes y mujeres, que mediante su involucramiento activo en proyectos de capacitación y fortalecimiento de talentos, logran empoderarse no sólo de sus propias aptitudes e inquietudes de realización personal, sino que también de la búsqueda de estrategias para el bienestar comunitario y la supervivencia cultural de su pueblo.

J.R: ¿De qué manera se puede impulsar el desarrollo económico en las comunidades indígenas sin afectar de manera significativa su cultura y costumbres?

C.A: Para impulsar el desarrollo económico en las comunidades indígenas, se requiere que desde el gobierno central se orienten los recursos a las zonas amazónicas y a este tipo de iniciativas, ya que sus resultados indican que a pesar de que los procesos de amenaza de nuestras riquezas naturales y culturales por los procesos de aculturación y occidentalización, las nacionalidades y pueblos amazónico ha logrado mantener, potenciar y desarrollar nuevos aspectos de su identidad cultural ancestral. Definitivamente uno de los factores positivos para el éxito en la ejecución de este tipo de proyectos tiene que ver con el conocimiento y los saberes ancestrales; el talento de hombres y mujeres, jóvenes, niños, sabios y sabias (Shamanes) de las comunidades; y la riqueza biodiversa aún conservada en sus territorios ancestrales.

J.R: El sub-proyecto en su fase de recibimiento de apoyo económico y logístico por parte de ustedes y el FIDA ya culminó, ¿De qué manera se puede garantizar que lo logrado se mantenga en el tiempo? ¿Hay algún tipo de seguimiento post-proyecto en la comunidad?

C.A: El proyecto ya culminó, pero El Instituto Nacional de Economía Popular con el propósito de cumplir los mandatos legales y constitucionales, da acompañamiento permanente a las organizaciones de la economía popular y solidaria en el fortalecimiento de sus capacidades con el propósito mejorar las condiciones de vida de sus integrantes. En el caso de los proyectos como el que están consultando los jóvenes y mujeres indígenas, involucradas en la capacitación y fortalecimiento de talentos para el turismo comunitario, logran empoderarse de sus propias aptitudes e inquietudes de realización personal, y de la búsqueda de estrategias para el bienestar comunitario y la supervivencia cultural de su pueblo. El protagonismo de los miembros para liderar sus propias iniciativas de desarrollo territorial y comunitario, así como para generar sus propias organizaciones y gestionar sus propios proyectos, depende de que cómo se organicen para definir sus objetivos comunes, se apropien de ellos con decisión, identifiquen y potencien sus liderazgos, y hagan de sus sueños y su cultura una plataforma efectiva de proyección.

La centralidad del liderazgo en las organizaciones comunitarias podría representar una amenaza a la sustentabilidad del proyecto, junto a la pasividad de muchos socios y líderes comunitarios, que al sentir que hay un líder que hace todo no hacen nada por asumir una responsabilidad social. En este tipo de contextos en el que las riquezas culturales y naturales se encuentran amenazadas por la globalización es fundamental la generación de organizaciones autónomas que tengan las capacidades de gestionar e implementar iniciativas con el apoyo del estado, y de hacer valer sus derechos tanto para disputar la no

intervención de sus territorios ancestrales, como para negociar compensaciones por los impactos ecológicos, sociales y culturales de tales operaciones, con miras a financiar proyectos e iniciativas sustentables y sostenibles de desarrollo territorial y comunitario, que les permita su desarrollo.

Las comunidades organizadas en plataformas de gestión adecuadas o ajustadas al contexto de oportunidades que representa su entorno, pueden transformarse en agentes de transformación e innovación territorial, para el mejoramiento de las condiciones de vida de sus familias, sobre la base de estrategias articuladas de revitalización cultural. El Estado, tanto como los pueblos indígenas, deben ser garantes de estos procesos con los indígenas, pues forman parte de los derechos consuetudinarios de los pueblos.

Anexo 5. Notas de campo, entrevista a Pedro Tzerembo

Dentro del estudio de campo llevado a cabo en la comunidad Chico-Méndez se realizó una entrevista a Pedro Tzerembo, quién es mencionado en diversas ocasiones a lo largo de la investigación.

Los temas que tocamos durante nuestra entrevista fueron variados y en su mayoría han sido plasmados en el texto de la presente investigación pues fueron todos de mucha importancia para poder entender el Desarrollo y sus dinámicas en *Ikiam* y en la comunidad Chico-Méndez.

Cuando a Pedro se le preguntaba sobre su noción de Desarrollo él hacía referencia a un tipo de economía que fuese “solidaria y comunitaria” en donde puedan obtener lo suficiente para vivir sin pasar hambre, sin embargo luego mostraba una pequeña contradicción de fondo en su percepción de Desarrollo cuando decía que desde épocas de la llegada de empresas petroleras, la comunidad Chico-Méndez “comenzó a tener grandes expectativas de progreso [...] poder tener el nivel de conocimientos que tenían las personas importantes de la petrolera para ocupar mejores puestos y ganar mejores salarios, vestir “mejor” y tener “mejores” modales y costumbres”.

Comentaba también que para que *Ikiam* fuese establecido tuvo que cambiar un poco la mentalidad de sus compañeros en la comunidad pues ellos querían remuneraciones monetarias por cada labor que se les encargase, y que el mayor éxito de *Ikiam* fuera de la *Revitalización* cultural fue las ganancias que éste les trajo, que impulsó al segundo éxito nombrado, pues al ver que mostrar su *Identidad* indígena podían generar una acogida por parte de foráneos y además ganar dinero, todos se motivaron a trabajar en el proyecto. El

primer grupo de visitantes fue alemán y reportó ganancias por alrededor de USD1500 en 3 días de estadía.

Durante nuestra entrevista también insistió en la importancia de su esposa fallecida, Myriam, quién fue la que llevó la idea de sentir vergüenza por ser indígena a la cabeza de Pedro, la que lo apoyó durante muchos años, con quién recorrió por varios años el centro de Quito vestido de Shuar para tomarse fotos con la gente y recibir dinero a cambio –hecho que impulsó a Pedro a pensar en *Ikiam*-; y a cuya muerte pararon las actividades de *Ikiam* pues ella era una de las piezas angulares en éste proyecto.

En general la entrevista con Pedro Tzerembo se ha desglosado en diferentes partes a lo largo del texto de la investigación, acá hemos rescatado algunos de los puntos principales de nuestra charla, pero el lector podrá encontrar los demás plasmados en el trabajo presentado.